This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

D
31
23

A 813,557

SE TAIRE
E FAIRE

BD
181
.F12

RÉPONSE

AUX

LETTRES D'UN SENSUALISTE

CONTRE

L'ONTOLOGISME

PAR

L'ABBÉ JULES FABRE.

PARIS

DURAND, LIBRAIRE, RUE DES GRÈS, 7.

1864.

RÉPONSE

AUX

LETTRES D'UN SENSUALISTE

CONTRE L'ONTOLOGISME.

TOULOUSE. — Typographie BONNAL et GIBRAC, rue Saint-Rome, 44.

RÉPONSE

AUX

LETTRES D'UN SENSUALISTE

CONTRE

L'ONTOLOGISME

PAR

L'ABBÉ JULES FABRE.

PARIS

DURAND, LIBRAIRE, RUE DES GRÈS, 7.

1864.

PRÉFACE.

Lorsque le Saint-Office eut déclaré dangereuses (21 sept. 1861) les sept propositions, qui doivent encore aujourd'hui faire l'objet de notre discussion, comme beaucoup de gens du monde, certains hommes de lettres, et même des ecclésiastiques, se demandaient si l'Ontologisme (système qui admet, dans l'âme humaine, une connaissance immédiate de Dieu) était condamné, je publiai une brochure dans laquelle, après avoir caractérisé l'objet du débat et tâché d'éclairer les esprits sur quelques points généraux, je rétablis des faits essentiels, je relevai des erreurs graves, et je prouvai enfin que la guerre faite à l'Ontologisme tournait à la confusion de ses ennemis.

Dans cette *Défense de l'Ontologisme*, j'ai suivi pas à pas les raisonnements du P. Ramière, qui s'est constitué en France l'avocat du sensualisme ou néopéripatétisme professé par quelques Italiens de sa Compagnie. J'ai fait de son livre une réfutation que d'éminents esprits ont trouvée péremptoire, et j'ai démontré que l'Ontologisme n'est pas, comme l'a affirmé le Révérend Père, en opposition avec la Sainte-Ecriture, la Tradition catholique, les décrets des Congrégations romaines, et qu'il n'a rien de contraire aux principes d'une saine philosophie. Le P. Ramière assure que l'auteur de la *Défense* « n'a vu » dans le livre de *l'Unité*, etc., « rien qui ne soit digne de son mépris (1). » J'ai

(1) *Lettres*, etc., p. 7. — J'indique les citations que j'extrais du nouvel écrit du P. Ramière, d'après la pagination naturelle, et non pas d'après celle des divers numéros de la *Revue du Monde catholique*.

429508

cru, en effet, qu'aucun homme de quelque valeur ne prendrait au sérieux des conclusions sans prémisses, des allégations sans preuves; et je ne me suis pas trompé.

Aussi, le Révérend Père, qui, aidé de quelques-uns de ses confrères, avait réveillé les foudres du Saint-Office, au moyen desquelles il comptait étouffer l'Ontologisme, a-t-il été très-peu satisfait de voir que sa campagne était perdue, et que le système augustinien sortait vainqueur de la lutte que le néopéripatétisme venait de lui livrer. Il a cru cependant devoir reprendre l'offensive, et, après s'être tourmenté pendant un an, il a voulu montrer que, s'il gardait le silence, ce n'était pas qu'il y fût réduit. Une revue religieuse (1) a donc publié trois lettres signées du nom du P. Ramière, et contenant contre mon livre des attaques que je regarderais comme un impérieux devoir de repousser, lors même que l'honneur de rompre encore une lance pour la défense de la vérité n'aurait pas suffisamment déterminé mon âme à se jeter dans l'arène pour y prendre part au combat.

J'aurais désiré, toutefois, de la part de mon adversaire, une discussion franche et rigoureuse des principes de la philosophie ontologiste. Pris en défaut, à propos des raisonnements et à propos des faits, il devait essayer de se défendre loyalement contre tant de griefs accumulés, ou rétracter les contradictions et les incohérences dont fourmille son livre. Ce dernier parti était le seul auquel sa pensée aurait dû raisonnablement se fixer. De l'avis des hommes les plus compétents, il ne lui restait qu'à confesser ses erreurs et à reconnaître qu'il était un guide aveugle, qui s'était jeté dans un précipice. Cet acte d'une humilité sincère, par lequel il aurait renouvelé, en sa personne, l'édifiante soumission de Fénelon qu'il cherche à surprendre dans certains actes mal interprétés de quelques ontologistes, cet acte, dis-je, ce retour à la science et à la raison, s'il eût été imité par les autres sectateurs du sensualisme

(1) *Revue du Monde catholique*, 25 sept., 25 oct, 10 et 25 décembre 1863.

néopéripatéticien, aurait contribué puissamment à introduire dans les écoles l'unité et la paix.

Malheureusement, le nouvel apôtre du sensualisme, persistant dans la voie fausse où il est entré, a préféré continuer l'attaque. Toutefois, il aurait volontiers feint d'ignorer l'existence de la *Défense de l'Ontologisme*, et il avait d'abord pensé que son silence condamnerait à mort cet ouvrage, et l'étoufferait dans son berceau. Le R. Père avait donc arrangé son plan de campagne en conséquence : il se proposait d'attendre « qu'on opposât à ses raisons des raisons un peu plus solides (pag. 7). » C'est ce qu'il nous apprend lui-même, comptant, sans doute, par cette déclaration hautaine, se dispenser de reconnaître que son livre était superficiel et plein d'erreurs.

Mais, « voilà, dit-il, qu'à sa grande surprise, l'organe principal de l'école ontologiste, la *Revue de Louvain* a prêté à la brochure en question une importance qu'elle n'aurait jamais eue par elle-même » (pag. 8). J'avoue très-volontiers que l'appui des ontologistes belges a été très-utile à mon livre ; mais la *bienveillance* et un certain esprit de justice et de vérité auraient dû faire comprendre à mon terrible contradicteur, que la *Revue catholique* n'aurait pas pris, sous son patronage, une publication aussi dénuée de sens qu'il cherche à le persuader à ses lecteurs. Cette approbation aurait suffi pour lui faire comprendre que mon livre, qui a eu du succès, ne doit pas être si médiocre et si mauvais qu'il le prétend.

Quoi qu'il en soit, le R. Père reconnaît que « M. Ubaghs donne à la doctrine exposée dans ce livre, une adhésion à peu près complète » (*Ibid*), et il ajoute enfin ces paroles qui sont assez significatives : « Selon lui (M. Ubaghs), tous mes arguments ont été péremptoirement réfutés ; les propositions du Saint-Office ont été ramenées à leur vrai sens ; les textes de l'Ecriture parfaitement interprétés ; la doctrine de saint Augustin et de saint Bonaventure mise dans un jour éclatant ; en un mot, l'auteur de la *Défense* a bien mérité de l'ontologisme et peut, désormais, prendre rang parmi les défenseurs attitrés de la vision en Dieu » (*Ibid.*).

Les esprits exercés aux spéculations philosophiques ont, en effet, rendu hommage à la solidité et à la sincérité de la discussion que l'on trouve dans la *Défense*; les hommes spéciaux ont donné une adhésion pleine et entière aux principes qui sont exposés dans ce livre. Le P. Ramière désappointé, et voyant que se taire était désormais impossible, a donc cru devoir renouveler encore, gratuitement, des imputations graves contre la doctrine ontologiste, et, par contre-coup, contre moi.

Au lieu de discuter franchement les questions traitées dans la brochure qu'il attaque, le dédaigneux détracteur de l'Ontologisme ne cherche qu'à les tourner : les raisonnements que le vénérable professeur de l'Université de Louvain trouve très-fondés, n'ont été ni réfutés ni reproduits dans les *Lettres*. Le « défenseur attitré » du sensualisme a des allures plus dégagées: pour mieux répondre aux arguments que j'ai entassés contre lui, il néglige de les exposer, et, passant ainsi à côté de toutes les questions, il se contente de les esquiver.

Mais, s'il a pu faire des efforts pour substituer une affirmation intolérante à une discussion calme et réfléchie, s'il a pu lancer contre moi des injures et des invectives nombreuses, il n'a relevé aucune des accusations que j'ai portées contre son livre. Les raisonnements que j'ai déclarés faux, sont toujours des raisonnements faux; les paradoxes que j'ai relevés ne sont pas devenus des vérités; les textes que j'ai trouvés falsifiés ou mal interprétés n'en sont pas moins des citations inexactes et des preuves d'une érudition frelatée; mes critiques, en un mot, subsistent après comme avant les *Lettres*; et, en ce qui concerne les raisons apportées par le R. Père pour s'excuser ou se défendre, je n'ai à dresser qu'un procès-verbal de carence.

D'un autre côté, malgré toute la meilleure volonté du monde, l'adversaire de l'Ontologisme n'a rien trouvé à répondre au sujet des arguments qui militent en faveur de cette philosophie, et que j'ai été amené à mentionner dans mon livre. Les nouvelles objections que leur oppose le R. Père, sont d'une insignifiance complète. Je n'ai,

d'ailleurs, donné marge, le lecteur pourra facilement s'en convaincre, à aucune des inculpations que me fait le défenseur du sensualisme. De sorte que, je le déclare hautement, je maintiens tout ce que j'écrivais il y a dix-huit mois, et je n'ai rien à changer aux pages publiées à cette époque.

Je vais néanmoins examiner les raisonnements de mon adversaire, non pour le plaisir de critiquer un homme qui ne pense pas comme moi, mais dans l'espoir de ramener à la vérité ceux qui, en raisonnant comme lui, pourraient être conduits à s'en écarter. Puissions-nous l'arrêter lui-même, et le détourner de la route de l'abîme où son imagination le conduit fatalement!

Après avoir rappelé d'une manière générale, dans un premier chapitre, la portée de la thèse que je soutiens, je discuterai *tous* les points des *Lettres* du P. Ramière. Sa Révérence comprendra, je l'espère, qu'elle peut dire adieu à ses dernières illusions. J'ai à cœur d'être strictement vrai, de ne rien déguiser, de ne rien omettre, de ne laisser enfin à la malveillance ni un seul argument, ni une seule phrase qu'elle puisse opposer à l'Ontologisme.

L'auteur des *Lettres* ne mentionne aucune des objections qui lui sont faites, aucun des raisonnements décisifs qui lui sont opposés; il essaie seulement de couvrir sous le stratagème des petits moyens, la profonde stérilité de sa logique. Content de choisir çà et là quelques lambeaux de phrases, transformés, à son gré, en arguments qu'il attribue à son adversaire, il se donne le plaisir de combattre ces sophismes imaginaires, et se ménage ainsi, en les réfutant, un triomphe facile. Pour ce qui me regarde, je citerai intégralement *toutes* les attaques de mon contradicteur; je ne passe rien sous silence; je prends ses arguments tout entiers; je les présente tels qu'ils sont; ils ne peuvent recevoir aucune modification, ni de ce qui précède ni de ce qui suit; le point à juger sera tout entier sous les yeux du lecteur, et j'espère que de la sorte la raison finira par avoir raison.

L'Ontologisme n'a plus, au reste, à se défendre des

accusations de panthéisme, de rationalisme, etc. Le débat se concentre dans l'explication du décret du Saint-Office, et de quelques textes de la Sainte-Ecriture. On nous donne ensuite quelques difficultés à résoudre à propos de divers passages de saint Augustin, de saint Bonaventure, de Gerdil; et l'on y joint quelques insinuations qui auraient pour but de présenter les pensées de Bossuet et de Fénelon, comme défavorables à la philosophie augustinienne. Je répondrai catégoriquement à ces nouvelles observations, et j'aime à croire qu'après la réfutation que je vais leur opposer, l'Ontologisme sera mis désormais à l'abri de toute controverse. Sous ma plume, au reste, la critique se montrera aussi calme et aussi mesurée, que les *Lettres* dont je dois l'examen aux lecteurs de la *Défense* sont violentes et désordonnées. Je puis, d'ailleurs, en rentrant dans la mêlée, me rendre ce témoignage, que je combats pour une grande et noble cause. Il s'agit ici de la propriété constitutive de l'esprit humain; c'est l'honneur et la gloire la plus pure de l'homme qui sont en jeu. Les ontologistes, sur ce point, combattent *pro aris et focis*. Ils défendent la patrie commune des intelligences; et s'ils sont pleins de confiance dans le succès de leur entreprise, c'est qu'ils savent très-bien que leur système est le palladium du spiritualisme, et la sauvegarde du domaine qui appartient en propre à l'humanité.

Ceux de nos lecteurs qui sont moins familiers avec les questions de la philosophie, ne se méprendront donc point sur l'importance de celle qui nous occupe. En comprenant que, si les prémisses de l'école sensualiste ou néopéripatéticienne étaient admises, la réalité et la certitude de la connaissance intellectuelle n'auraient pas de base et seraient nécessairement chancelantes, ils trouveront que cette *Réponse* n'est pas dépourvue d'un certain intérêt, et ils ne refuseront pas de reconnaître que, si le sujet qu'on y traite est sérieux, il est surtout plein d'opportunité.

Toulouse, 2 mars 1864.

RÉPONSE

AUX

LETTRES D'UN SENSUALISTE

CONTRE L'ONTOLOGISME.

CHAPITRE PREMIER.

LE SENSUALISME ET L'ONTOLOGISME.

Parmi les plaies funestes qui minent un grand nombre d'intelligences, il en est une qui saignera longtemps encore, et qu'on aura beaucoup de peine à cicatriser : c'est l'envahissement des doctrines sensualistes ; c'est, en d'autres termes, la déplorable manie qui porte certains esprits à s'éloigner de Dieu pour se confiner dans la matière.

Le comte Joseph de Maistre, qui donnait à ce fléau les noms de *théomisie* (*Examen de la philos. de Bacon*, t. II, ch. I) et de *théophobie*, le caractérise parfaitement dans les lignes qui suivent : « La philosophie du dernier siècle, qui formera aux yeux de la postérité une des plus honteuses époques de l'esprit humain...., avait pour objet favori, j'ai presque dit unique, de détacher l'homme de Dieu.... Toute cette philosophie ne fut dans le fait qu'un véritable système d'athéisme pratique ; j'ai donné un nom à cette étrange maladie : je l'appelle la *théophobie ;* regardez bien, vous la verrez dans tous les livres philosophiques du XVIIIe siècle. On ne disait pas franchement : *Il n'y a pas de Dieu*, assertion qui aurait pu amener quelques inconvénients physiques ; mais on disait : *Dieu n'est pas là*. IL N'EST PAS DANS VOS IDÉES : elles vien-

nent des sens : il n'est pas dans vos pensées qui ne sont que des *sensations transformées.* » — (*Soirées de S.-Péters.*, 5e Entret., p. 536).

Ce passage résume, à mon avis, d'une manière complète, la théorie néopéripatéticienne que certains esprits irréfléchis cherchent à inoculer aujourd'hui aux écoles catholiques. La *théophobie* ou l'horreur de Dieu, la *théomisie* ou le dégoût de Dieu ne sont pas, sans doute, dans leurs habitudes morales, mais on les trouve dans leur système philosophique et dans leurs formules. Car, en refusant de reconnaître, dans l'âme humaine, un rapport immédiat avec Dieu, ils ne se contentent pas seulement de développer un système dont les bases sont irrationnelles de tous points, mais ils contribuent, de plus, de toutes leurs forces, à propager un sensualisme qui, poussé à sa dernière expression, produit le matérialisme, c'est-à-dire la négation de Dieu, de l'âme humaine, en un mot, ce que l'on peut rêver de plus abrutissant et de plus ignoble.

En s'obstinant à n'admettre, dans l'âme humaine, d'autre rapport immédiat que celui qu'elle a avec le monde extérieur matériel, ces philosophes prétendent, en effet, vainement qu'ils tirent la connaissance de l'Être infini de celle du fini. Car, si les corps sont les seuls êtres connus immédiatement, c'est dire, au fond, que nous ne connaissons que des choses sensibles ; c'est accorder à la philosophie positiviste le droit de limiter dans les bornes étroites du monde matériel le champ de la connaissance humaine. Nos connaissances médiates ou dérivées ne peuvent, en effet, remonter plus haut que leur source ; elles ne donneront jamais rien de plus que ce que renferment les objets saisis immédiatement. Si donc l'âme humaine ne saisissait immédiatement d'autre objet extérieur que des corps, elle ne pourrait avoir d'autres connaissances immédiates ou médiates externes, que les connaissances des corps ; et ainsi, comme les sens seuls appréhendent les choses sensibles, nous n'aurions d'autres connaissances que celles qui viendraient des sens. Mais, d'un autre côté, les sens ne nous disant absolument rien sur Dieu, il faudrait en rejeter l'idée comme une conception sans objet hors de l'esprit, comme une chimère.

Les sensualistes néopéripatéticiens ont beau supposer, d'ailleurs, que l'âme humaine met en œuvre les impressions qu'elle reçoi, des corps ; tous leurs efforts sont vains pour s'élever au-dessus de individualités sensibles. Les espèces impresses et expresses changent de figure entre leurs mains sans changer de valeur, et, en

les amplifiant, en les mélangeant ou en les purifiant, ils n'arriveraient pas plus à la connaissance de l'Infini et de l'Absolu, que l'on ne parvient à obtenir des odeurs en combinant des couleurs et des sons.

Leur intellect agent, qui se met en acte sans être préalablement en acte de quelque manière, ou qui est mu on ne sait ni par qui ni comment, ne rassemblerait donc que des images, c'est-à-dire des choses finies qui représentent seulement des corps. Or, il est de toute évidence que nous ne pouvons percevoir l'Infini que par la perception de l'Infini lui-même, puisqu'il est contradictoire que quelque chose de fini soit l'objet de la perception de l'Infini. On ne peut donc s'empêcher de conclure, de ce raisonnement fort simple, qu'il est impossible de connaître Dieu sans Dieu, ou sans que Dieu soit objectivement présent à l'esprit. Il est donc évident, dès lors, que, lorsque nous percevons Dieu, l'objet direct et immédiat de notre concept est Dieu lui-même, et que, comme le dit si énergiquement saint Augustin, nous devons tenir, d'un côté, que ce qui connaît Dieu est uni à Dieu, et, de l'autre, que l'âme raisonnable connaît Dieu : *Deo junctum est quod intelligit Deum, intelligit autem rationalis anima Deum.* (*De Util. cred.*, cap. xv).

C'est en raisonnant de la sorte que Gerdil, c'est-à-dire la plus grande autorité philosophique des temps modernes, en est venu, lui aussi, à conclure que l'objet immédiat de notre connaissance de l'Infini est Dieu lui-même. Après avoir montré qu' « aucune chose créée ne peut nous représenter Dieu, » et que « les espèces créées de l'Ecole sont insuffisantes, » ce profond métaphysicien proclame hautement que c'est seulement « par l'union de Dieu avec l'esprit, et par son action sur lui, que l'esprit peut connaître ce qu'il plaît à Dieu de lui manifester de son être par cette union intelligible. » Voici, du reste, comment l'illustre cardinal établit cette thèse : « Les théologiens, dit-il, et le catéchisme du Concile de Trente prouvent que, pour voir Dieu face à face, il est absolument nécessaire que Dieu lui-même s'unisse à l'esprit d'une manière intelligible en s'unissant à lui, parce qu'aucune espèce créée n'a assez de réalité pour représenter sa divine Essence. » Or, si cet argument a quelque force, comme on ne saurait (le) contester, il prouve aussi que la connaissance que nous avons de l'Être sans restriction, et de la souveraine perfection ne provient pas de l'union de notre esprit avec quelque espèce créée que ce soit. Car quand même on admettrait la possibilité de ces espèces représentatives, ce que pourtant on ne peut faire, sans rappeler dans la philosophie les accidents de l'École, il est sûr qu'aucune espèce créée ne peut

contenir toute la réalité que nous découvrons dans l'Être sans restriction, et dans la souveraine perfection. C'est cet Être sans restriction qui fait que nous pouvons toujours étendre nos connaissances; que quelque quantité finie, et quelque perfection donnée, l'esprit peut s'en représenter une plus grande; ce qui ne pourrait être, si l'idée qu'il a de l'Être sans restriction, et de la souveraine perfection était finie en elle-même; car alors ne pouvant représenter plus que ce qu'elle contient, dès que l'esprit aurait connu toute la réalité, et toute la perfection finie de cette espèce, il ne pourrait se représenter plus rien ni de plus grand, ni de plus parfait. C'est ce que prouve ce passage de S. Thomas (Cont. Gent., lib. II, cap. XLIII) : *Intellectus noster intelligendo aliquid in infinitum extenditur, cujus signum est, quod quantitate quâlibet finitâ datâ, intellectus noster majorem excogitare possit; frustra autem esset hæc ordinatio intellectûs ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita.* On ne doit donc pas craindre d'assurer, que *nisi aliqua res intelligibilis infinita esset intellectui conjuncta modo intelligibili*, l'entendement ne pourrait pas penser à une quantité plus grande que quelque quantité finie donnée. En voici la démonstration. La connaissance de l'entendement ne s'étend pas au-delà de l'espèce intelligible qui lui est unie. Or est-il, que si l'espèce intelligible qui lui est unie n'est pas absolument infinie, elle n'est égale, ou équivalente qu'à une quantité finie donnée; donc la connaissance de l'entendement ne pourrait s'étendre au-delà de cette quantité finie donnée. Or est-il que l'entendement porte sa connaissance au-delà de quelque quantité, ou perfection finie donnée; donc l'objet immédiat de sa connaissance est *res intelligibilis infinita.* Or est-il qu'il n'y a que Dieu qui soit *res intelligibilis infinita;* donc Dieu est l'objet immédiat de la connaissance de l'entendement [1]. »

Ce raisonnement tombe, pour ainsi dire, sous les sens, et il faut être bien aveuglé par les espèces impresses et expresses du péripatétisme pour ne pas le comprendre.

Il n'est pas difficile, en effet, de voir que la connaissance de l'Infini est impossible avec les seuls objets finis. Le fini ajouté à lui-même ne donne pas l'Infini. Toute association ou combinaison de choses finies sera toujours finie. Il n'y a pas d'ailleurs de connaissance sans objet. Si donc l'objet qui tombe dans le champ de

[1] *Princip. métaph. de la morale chrét.*, pag. 39.

la connaissance de Dieu n'est que le fini, on ne connaît que le fini.

L'*abstraction*, d'ailleurs, ne nous donnera jamais la connaissance de l'Infini. Car l'abstraction n'est que l'attention portée sur une partie d'un objet ou sur quelqu'une de ses propriétés. Pour abstraire l'Infini du fini, il faudrait que l'Infini fût un des éléments du fini. De sorte que, si l'esprit humain ne trouvait devant lui que des choses finies, le procédé de la généralisation par l'abstraction serait impossible. On ne généralise, en effet, qu'en négligeant l'individuel, et en s'arrêtant à des généralités, qui ont une réalité objective que l'intelligence ne crée pas, mais qu'elle saisit en même temps que les choses individuelles. Il est donc bien clair que l'Essence divine ne se trouvant dans aucune chose créée, on ne peut pas l'en extraire (1).

(1) Voyez une démonstration plus détaillée de cette thèse dans le premier volume du *Cours de philosophie* que je viens de publier, p. 547 et suiv. — Comme M. Jules Simon a très-bien jugé, de son côté, le procédé de la généralisation par l'abstraction, et montré que la connaissance du fini ne donnera jamais celle de l'Infini, nous croyons devoir reproduire ici les considérations que ce philosophe adresse, dans la personne de M. Buchez, à toute l'école néopéripatéticienne. On y trouve dépeint, de main de maître, le vrai caractère du *sensualisme*.

« Comment, dit-il, acquerrons-nous, suivant M. Buchez, la notion d'infini? Nous faisons, dit-il, une action, puis nous la répétons, puis nous pensons qu'on peut la répéter toujours; et nous concluons de là l'idée de l'infini. C'est à merveille, et personne ne contestera qu'une fois que nous aurons l'idée de toujours, l'idée d'infini ne soit bien près; mais, afin de ne pas disputer pour si peu, voilà donc la succession de quelques actions qui produit en nous l'idée d'infini? Il serait superflu d'insister pour montrer que c'est là du sensualisme tout pur. M. Buchez n'avouera peut-être pas cette dernière conséquence; pour lui emprunter les formes polies de son langage, *nous le prions de vouloir bien* étudier Hobbes et Locke, et il nous comprendra.

« En quoi consiste le sensualisme? Le sensualisme ne consiste pas à nier l'idée d'infini, l'idée de droit, l'idée de devoir, mais à dénaturer ces idées, afin de faire voir qu'elles peuvent nous venir de l'expérience. Locke n'a jamais contesté que l'idée d'infini ne se trouve dans l'esprit humain; il prétend seulement que cette idée est formée par nous-mêmes, et grâce à des phénomènes perçus en nombre indéfini. Il ne lui est jamais venu en pensée de nier la notion de loi, mais il soutient que nous percevons d'abord une succession régulière de phénomènes; qu'en multipliant les expériences, nous arrivons à croire que cette régularité se conservera toujours; que l'expression abstraite de cette régularité est ce que nous appelons une loi. Cela est faux sans doute et de toute fausseté, et le simple bon sens suffit pour répondre à Loke que cette régularité ne nous apprend l'existence d'une loi spéciale

Ce qui trompe les Néopéripatéticiens, à cet égard, c'est que la connaissance de l'Infini persévérant dans notre âme en même temps que celle du fini, il en résulte qu'en faisant abstraction du fini, ou en cessant de porter notre attention sur le fini, nous restons avec la seule connaissance de l'Infini. Ces philosophes devraient cependant comprendre que, si nous n'avions pas simultanément la connaissance de l'Infini et celle du fini, en faisant abstraction du fini ou, en d'autres termes, en cessant de connaître le fini, il ne nous resterait pas la connaissance de l'Infini, mais seulement la connaissance du rien. De sorte que, dans leur hypothèse, puisque cela revient au même, il n'y aurait alors dans notre âme aucune connaissance.

Nous pouvons donc adresser aux philosophes du Néopéripatétisme ces paroles décisives : En renfermant l'âme dans la matière, dans les fantômes, vous ne trouverez pour résultat que de la matière et des fantômes ; vous n'aboutirez jamais à une idée de Dieu, et, par conséquent, vous ne pourrez jamais savoir s'il y a un Dieu. Peu importe le nom que vous donnerez au principe transformateur ; appelez le principe généralisateur un principe d'abstraction, intellect agent ou fabricateur (νοῦς ποιητικὸς) ; vous n'avez devant vous que des fantômes, vous avez beau les mêler, vous vous perdez dans le fini ; vous sapez le spiritualisme par la racine. Votre intellect n'est que la faculté d'élaborer des impressions sensibles, et vous êtes dans l'impossibilité de transmuer des sensations en pensées. Ainsi, dire que vous obtenez l'idée de Dieu par des

qu'à condition que nous ayons déjà la notion de loi ; que le principe de l'induction est distinct des expériences à l'aide desquelles on l'applique ; que la partie est nécessairement plus petite que le tout... ; que, par conséquent, le plus ne peut pas être contenu dans le moins, ni le toujours dans le quelquefois. Mais si ces objections sont radicales, si elles doivent contraindre les sensualistes de bonne foi à renoncer à leur opinion, de quel droit les emploierez-vous au sujet de l'idée de loi, par exemple, tandis que vous les bravez au sujet de l'idée d'infini ? Si une action répétée un grand nombre de fois vous donne à elle seule, et sans l'intervention d'un principe supérieur, l'idée d'une action répétée un nombre infini de fois, il est évident que le moins donne le plus et qu'il le contient, que nous pouvons l'en tirer par nos propres forces, ce qui est la thèse même des sensualistes. On peut hardiment vous porter le défi de réfuter Locke, sans vous réfuter vous-mêmes, si vous ne renoncez pas à votre théorie sur l'origine des idées. Déclarer qu'on n'est pas sensualiste, et expliquer en même temps qu'une action souvent répétée engendre l'idée d'infini, c'est soutenir à la fois le oui et le non et se contredire soi-même de la façon la plus formelle. »

(*Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1841, p. 615).

abstractions dues à cet intellect, c'est escamoter la question, ce n'est pas la résoudre. On n'obtient, par l'abstraction, que ce que l'on trouve dans l'objet saisi. En ne saisissant que des choses sensibles, vous ne sortez pas des faits sensibles; donc, en vous en tenant exclusivement à votre méthode, vous ouvrez la porte à l'athéisme.

Les philosophes néopéripatéticiens semblent, au reste, comprendre l'impossibilté d'arriver par cette méthode à la connaissance de Dieu. Car quelques-uns d'entre eux nous disent que, si la généralisation par l'abstraction ne suffit pas, ils arrivent à l'idée de Dieu par le *raisonnement*, en partant de la vue du monde. Mais ils doivent reconnaître, de plus, que, sans une connaissance préalable et immédiate de Dieu, le raisonnement ne nous avancerait pas davantage.

Car, s'il est très-vrai que nous arrivons à une connaissance démonstrative de l'existence de Dieu par le raisonnement, les disciples d'Aristote ne devraient pas ignorer que le raisonnement suppose la connaissance des idées qu'il unit ou qu'il sépare, et ne la donne pas. Ils ne devraient pas oublier « qu'entendre les termes, ainsi que s'exprime Bossuet, est chose qui précède naturellement les assembler, autrement on ne sait ce qu'on assemble. » (*De la connaiss. de Dieu*, etc., chap. I, § 13). Cette observation, qui se trouve, d'ailleurs, dans la logique du Philosophe, leur aurait fait voir que, lorsqu'ils cherchent à démontrer l'existence de Dieu, leur raisonnement implique une connaissance de Dieu et ne fait qu'ordonner les uns par rapport aux autres, les objets déjà perçus, en montrant, par exemple, que l'un est un effet et l'autre une cause. C'est, au reste, une vérité dont nous pouvons très-facilement nous rendre compte.

En effet, écoutons, par exemple, le P. Liberatore qui, après nous avoir supposés doués de la seule connaissance des choses finies, prétend ensuite démontrer par le raisonnement que « le premier concept de Dieu, que les créatures produisent en nous, est celui de *son* existence (*l'existence de qui? de quoi?*), sous le concept de cause première » (*Della conoscen. intel.*, parte II, pag. 388). Voici comment ce philosophe cherche à prouver sa thèse : « Les *créatures*, dit-il, se présentent à nous comme *contingentes* et produites, et, par conséquent, comme ayant besoin d'une *cause*, etc. » (*Ibid*). On connaît la suite de ce raisonnement qui est très-fondé, lorsqu'on connaît Dieu (*Deo cognito*) [1] ; mais qui est impossible

[1] C'est ce que remarque très-bien saint Augustin, en parlant des philosophes

lorsqu'on ne connaît pas déjà cet Etre infini. Car s'il est très vrai, d'un côté, que la vue d'un effet nous porte à saisir la notion de cause, de l'autre, les Néopéripatéticiens devraient comprendre qu'ils ne sont venus à considérer le monde comme un effet, que parce qu'ils ont réfléchi à sa finitude et à sa contingence. Ils auraient dû voir, d'ailleurs, qu'ils n'ont saisi cette propriété qu'en comparant le fini, le contingent à l'Infini, au Nécessaire, dont ils ont déjà une certaine connaissance. De la sorte, ils auraient vu que pour établir leur raisonnement, il fallait, de toute nécessité, dans l'âme, une connaissance simultanée du fini et de l'Infini, du créé et de l'Incréé, de la Cause et de l'effet. Quand donc le P. Liberatore prétend que, quoique « Dieu ne soit pas un objet immédiatement connu de nous, nous nous élevons à Lui par la connaissance des choses créées » (*Ibid.*, pag. 388), nous pouvons lui répondre que son procédé n'est qu'un vol fantastique, un saut capricieux qui cherche inutilement à se déguiser sous une forme logique. Il est, en effet, certain que, pour faire un raisonnement, un seul terme ne peut suffire. On sait également, à n'en pouvoir douter, que le raisonnement suppose les idées et ne les donne pas. Personne n'ignore non plus qu'un raisonnement qui conclurait à une nouvelle idée serait faux, et l'on infère donc très-rationnellement de ces prémisses que l'idée de Dieu ne peut pas être une idée acquise par le raisonnement, et que, pour arriver à la démonstration de l'existence de Dieu par un syllogisme, il faut avoir préalablement l'idée de Dieu, ou, ce qui revient au même, que pour songer à démontrer l'existence de Dieu comme Cause première et par les créatures, il faut savoir ce que c'est que Dieu ou avoir l'idée de Dieu; il faut savoir *quid est*, *antè si est* (Voy. *Défense de l'ontol.*, p. 33 et 74); en un mot, il faut déjà connaître Dieu.

D'un autre côté, il est indubitable que les objets finis ne peuvent nous fournir des idées ou des propriétés par lesquelles nous connaissions l'Infini. Il faut donc que nous ayons, en dehors de la connaissance du fini, une connaissance immédiate de l'Etre souverainement parfait. Il est donc contradictoire que l'homme ait une connaissance de Dieu et qu'il n'en ait pas une connaissance immédiate. Si l'âme humaine n'avait aucune connaissance immédiate de Dieu, il en résulterait donc que cette âme serait dans une complète impuissance de se prononcer sur l'existence de Dieu, et que de la sorte on aboutirait à l'athéisme.

platoniciens : DEO COGNITO, *repererunt ubi esset* CAUSA *constitutæ universitatis, et lux percipiendæ veritatis et fons bibendæ felicitatis* (Lib. VIII. *De civ. Dei*, cap. X).

C'est ainsi que l'ont compris les philosophes des écoles criticistes et positivistes. Les uns et les autres nous disent que l'univers est l'individuel fondamental dont s'extrait l'idée de l'être, ou l'abstrait universel Dieu, simple création du moi ; d'où ils concluent qu'ils en ont fini avec l'Infini. Ils affirment donc avec M. Vacherot que « le Dieu réel et vivant, c'est le Monde lui-même dans sa vérité impure, sa beauté incorrecte, sa confuse grandeur. » (*Métaph.*, t. III, p. 277), ou, avec MM. Comte et Littré, qu'ils ont débarrassé la science, à tout jamais, « des systèmes théologiques et métaphysiques, » et que, si l'on « retient l'idée d'un être théologique quelconque, il n'en faudrait pas moins aussitôt le concevoir réduit à la nullité et à un office nominal et surérogatoire. » (*Philos. posit.*)

Les spiritualistes rationalistes et les spiritualistes catholiques démontrent, d'ailleurs, que les sensualistes ne revendiquent la connaissance de Dieu que par un illogisme, et que leur théorie donne gain de cause au criticisme et au positivisme.

Seuls, les néopéripatéticiens et les sensualistes, après avoir admis les principes du matérialisme, refusent d'en tirer les maximes pratiques. Mais ils s'efforcent vainement d'y échapper. Car tant que les prémisses demeureront intactes et acceptées, la conséquence ne peut être mise en question. Il n'y a rien, en effet, de plus logique. Si l'âme ne connaît immédiatement, hors d'elle, que la matière, elle est en droit de n'accepter d'autre réalité que celle du monde sensible. Si l'entendement humain ne saisit que les choses finies, l'école du criticisme est parfaitement en droit de soutenir que, pour cet entendement, au-delà des choses finies, il n'y a que néant.

Nous l'avons vu, d'ailleurs, les néopéripatéticiens qui entreprennent de réfuter les théories matérialistes, sans s'appuyer sur la connaissance immédiate de Dieu, entreprennent l'impossible. Ils ont beau faire, leurs efforts n'aboutissent, en dépit de leur zèle, qu'à porter des coups inutiles au système qu'ils attaquent. Pour arriver à l'idée de Dieu, cette idée qui est préalablement requise pour fonder leur raisonnement, ils pourraient tourner indéfiniment la meule de l'abstraction, ils n'arriveraient jamais à un idéal objectif extérieur à l'univers, et, après avoir matérialisé l'objet de la pensée, ils auraient clos sans retour les perspectives de l'Infini.

Si ces considérations ne manquent pas de justesse, il faut se hâter de couper court aux principes du sensualisme ou du néopéripatétisme, et prévenir ainsi les conséquences qu'on en tire. Or, contre ce système si fatal à la cause de la vérité, il n'existe qu'un seul remède, c'est la franche adoption et la divulgation des vérités

qui sont entrées, d'une manière plus ou moins expresse, dans l'enseignement des grandes écoles philosophiques, et qui constituent l'Ontologisme.

Nous trouvons, en effet, ici, une doctrine célèbre, soutenue depuis longtemps et souvent reproduite, d'après laquelle l'intelligence humaine se trouve en rapport immédiat avec le souverain Être, de telle sorte que Dieu est lui-même la Raison qui éclaire tous les esprits, la Lumière qui les illumine, le Maître qui les enseigne, la Vérité qui les dirige dans l'appréhension des vérités éternelles, immuables et proprement scientifiques.

On trouve cette philosophie beaucoup plus développée dans les écrits de S. Augustin, de S. Bonaventure, de Malebranche, de Bossuet, de Fénelon et de Gerdil. De pareils noms défendaient aux néopéripatéticiens de la traiter légèrement, et ces philosophes étaient d'autant plus tenus de s'imposer, à ce sujet, une grande réserve et un scrupuleux examen, que la vérité du système augustinien ressort complètement des remarquables travaux de la critique contemporaine. On sait très-bien, en effet, que l'école éclectique, ainsi que l'a très-justement remarqué M. Bouiller, se rattache à l'école de S. Augustin par sa théorie de la Raison impersonnelle. On n'ignore pas, en particulier, que M. Cousin a adopté cette doctrine, de manière à en faire ressortir l'exactitude et la grandeur (1). Nous pourrions aussi mentionner quelques pages de M. Jules Simon, dont la philosophie est plus imprégnée de l'esprit de l'Évangile qu'il ne voudrait le supposer lui-même. Mais nous ne devons pas oublier que quelques-uns de nos adversaires s'effrayent de trouver dans les écrits des rationalistes de cette école une conviction bien arrêtée, et prétendent qu'en admettant ce principe, qu'en établissant un rapport immédiat entre Dieu et l'homme, nous sommes tenus de nier toute révélation surnaturelle. Nous leur avons montré ailleurs que cette conclusion était illogique. Ces traditionalistes peuvent donc s'abstenir de craintes qui ne sont ni justifiées ni opportunes. Au reste, il suffira, je l'espère, pour les rassurer complètement, de leur donner à méditer les passages suivants tirés des œuvres d'un théologien moderne dont l'orthodoxie n'a jamais été mise en suspicion. Voici donc de quelle manière le judicieux Balmès qui, comme l'observe le P. Liberatore lui-même, « avait véritablement beaucoup réfléchi sur les écrits du Docteur angélique (*Il quale avea veramente*

(1) *Examen de l'essai sur l'ent. hum., Cours de l'hist. de la philos.*, t. II.

molto meditato sopra le opere dell' Angelico (1), » reproduit et appuie d'une manière très-décidée la thèse qui nous occupe en ce moment.

« L'objectivité de nos idées, dit-il, les rapports nécessaires que nous percevons dans l'ordre possible, rendent manifeste une communication entre notre esprit et un être qui est le principe et le fondement de toute possibilité. Le possible est inexplicable si l'on n'admet cette communication. C'est l'action même de Dieu donnant à notre esprit les facultés en vertu desquelles il perçoit le rapport nécessaire que certaines idées ont entre elles ; rapport dont le fondement est l'être absolu, dont l'image ou le type se trouve dans l'essence infinie elle-même. Nier cette communication, c'est nier la possibilité pure, et partant toutes les vérités de l'ordre possible qui s'y rapportent ; c'est ruiner toute science. (*Philos. fondament.*, liv. IV, chap. XXVI, nos 170, 171).

Au chapitre suivant, ce logique et profond penseur dit encore : « Toute chose a son essence ; cette essence, considérée d'une manière abstraite, est une réalité, non en soi et prise séparément, mais dans l'être où se trouve la plénitude de tout ce qui est.

» Ainsi les sciences ont quelque chose de réel ; elles ne sont point de simples créations de notre esprit, mais des rapports nécessaires représentés dans un être nécessaire et connus par lui de toute éternité.

» La science est possible ; les objets contingents impliquent une certaine nécessité. Ces objets cessent d'exister sans entraîner avec eux les types éternels de tout être, seule chose dont la science ait à s'occuper.

» Toutes les raisons individuelles ayant une même origine participent d'une même lumière, elles vivent toutes d'une même vie, patrimoine indivisible dans le principe créateur, divisible dans les créatures. Donc l'unité, ou mieux l'uniformité, la *communauté* de la raison humaine est possible, est nécessaire.

» Ainsi la raison humaine a pour lien commun l'intelligence infinie ; ainsi nous trouvons Dieu en nous. *In ipso movemur, vivimus et sumus*, disent les saints Livres. C'est toute une philosophie.

» Expliquer la raison en l'isolant, s'arrêter à des phénomènes particuliers et sans lien qui les rassemble, élever sur ces faits le magnifique édifice de notre intelligence, est-ce donc là ce que l'on

(1) *Della conosc. intell.*, parte II, p, 44.

appelle sagesse, le premier des arts? — Que l'on y réfléchisse, et l'on ne pourra s'empêcher de prendre en pitié Locke et Condillac et l'école sensualiste tout entière, qui, pour expliquer l'intelligence humaine, en appelle à la sensation toute seule....

» Les métaphysiciens les plus éminents ont professé notre théorie. Avec Dieu tout devient intelligible et clair ; tout est chaos sans lui.... Ce point de vue est élevé, mais il est le seul : s'en écarter, c'est cesser de voir ; les mots perdent leur signification. Phénomène étrange, mais consolant ! dans le temps même que l'homme oublie Dieu, qu'il le nie peut-être, Dieu rayonne dans son intelligence, dans ses idées, dans tout ce qu'il est, dans tout ce qu'il pense.... Cette communication intime du fini avec l'infini est une des vérités les plus certaines de la métaphysique.» (*Ibid.*, nos 172, 173).

Résumant enfin toute sa pensée dans un seul jet de son âme, le philosophe espagnol s'écrie : « Il y a une Raison commune, en ce sens qu'une même lumière, Dieu qui les a créées, illumine toutes les intelligences finies. » (Liv. 4, chap. 25, no 161) (1).

Les Néopéripatéticiens admettront bien, sans doute, que ces paroles expriment nettement la thèse qui constitue le fond de l'Ontologisme. Cette philosophie soutient, en effet, que l'intelligence proprement dite, l'intellect pur, a pour objet le souverain Etre (ὁ Ὢν) ; que l'âme humaine est, de la sorte, constituée intelligente par une connaissance immédiate, quoique souvent irréfléchie, de

(1) Les philosophes traditionalistes pèseront aussi très-utilement les paroles suivantes de M. de Bonald, que je transcris ici, non pas pour les leur faire accepter aveuglément, mais parce que je suis persuadé qu'en y réfléchissant, ils pourront arriver enfin à les regarder comme l'expression du vrai. L'illustre publiciste s'exprime ainsi : « Je ne saurais assez le répéter, *nous pensons l'être de Dieu dans les idées générales*, même lorsque nous ne pensons pas à son existence, ou même que nous la nions par nos idées particulières. Nous l'affirmons dans une langue en même temps que nous la nions dans une autre ; nous pensons par lui, même lorsque nous ne pensons pas à lui ; c'est la lumière que nous ne voyons pas et par laquelle nous voyons tous les objets; c'est la vie que nous ne sentons pas et qui fait que nous sentons. Il est le Dieu caché comme il s'appelle lui-même, *Deus absconditus*; caché dans le monde intellectuel sous le nom de *vérité*, caché dans le monde physique sous le nom de *cause*, caché dans le monde moral et social sous le nom de *pouvoir*, caché même au fond de nos cœurs dans l'immensité de nos désirs, et le vague de nos espérances. En lui, nous vivons, puisqu'il est le père de la vie ; en lui nous nous mouvons, puisqu'il est le premier auteur du mouvement ; en lui, nous sommes, puisqu'il est la source de l'être; *in ipso vivimus, movemur et sumus.* » *Recherches philos.*, chap. 10.

l'Absolu, de l'Infini ; et que nous voyons en Dieu les idées générales, éternelles et absolues qui éclairent notre intelligence. Cette théorie est ancienne, et beaucoup de philosophes qui ne l'ont pas professée d'une manière assez explicite, l'ont néanmoins supposée dans leurs écrits. Ils sont ainsi ontologistes sans le savoir, comme il s'en trouve beaucoup parmi eux qui sont sensualistes à leur insu. Si les platoniciens chrétiens de notre temps ont donné un nouveau nom (Ontologisme, Ὄντος λογὸς) à cette théorie, c'est pour mettre mieux en relief cette connaissance immédiate de l'Etre infini qui est le point saillant qu'il importe de faire connaître plus expressément de nos jours, afin de combattre en même temps les matérialistes, les kantistes et les panthéistes. Exprimé d'une manière plus explicite, au lieu d'être simplement sous-entendu, l'Ontologisme donnera, en effet, aux enseignements philosophiques une force nouvelle, et neutralisera les principes délétères de la sophistique contemporaine.

Il est fâcheux que des écrivains catholiques refusent encore d'entrer dans cette voie, et prennent, pour ainsi dire, à tâche de compromettre la théologie révélée aux yeux des philosophes spiritualistes. Je regrette en particulier de voir que le P. Ramière, faisant toujours fausse route, continue à se complaire emphatiquement dans un vain barbotage sensualiste, et sacrifie l'avenir de la philosophie et l'actualité de la science à de fausses illusions. Il est on ne peut plus triste, en effet, pour un chrétien, de voir des hommes qui, par état au moins, sont les partisans de la prière, commencer par supprimer le fondement de la prière.

Toutefois, quoiqu'il soit pénible d'avoir à rappeler à un prêtre, à un homme qui fait profession de spiritualité, les vérités, les axiômes incontestables qui sont la base du spiritualisme, je n'ai pas cru pouvoir m'en abstenir, parce que je suis persuadé que le jour où le R. Père parviendrait à introduire, dans les écoles, l'enseignement de sa théorie sensualiste, ce jour-là il achèverait de creuser de sa main le tombeau de la philosophie et de la foi.

C'est pour conjurer ce désastre, autant qu'il dépend de moi, que je vais aborder les *Lettres*, consacrées par ce religieux à l'examen de la *Défense de l'ontologisme*. En mettant sous les yeux du public le tableau des inconséquences de cet avocat du sensualisme néopéripatéticien, nos lecteurs pourront en retirer un salutaire enseignement. Ils verront, du reste, j'en ai la ferme conviction, que la philosophie augustinienne se débarrasse très-aisément de toutes les arguties qui voudraient l'arrêter dans sa marche.

CHAPITRE II.

L'ONTOLOGISME ET LE SAINT-OFFICE.

Dans son livre sur l'*Unité*, etc., se sentant battu sur le terrain de la raison, le P. Ramière avait eu recours au mot d'ordre bien connu : LES DÉCRETS DES CONGRÉGATIONS ROMAINES. Grâce à ce cri d'alarme, cet écrivain se croit toujours sûr de rallier une armée au moment de la déroute. C'est donc encore le même expédient qu'il cherche à mettre à profit dans ses *Lettres à D. Gardereau*. Mais cette tactique ne lui réussira pas plus aujourd'hui que dans sa première campagne.

Le zélé patron du sensualisme abandonne donc la discussion philosophique, et trouve bon de concentrer le débat sur la décision du Saint-Office. « Toute la question, dit-il, se réduit à savoir si la censure du Saint-Office frappe l'Ontologisme, ou une doctrine différente de la vision en Dieu » (p. 10). Le R. Père constate ensuite que « la question, en se posant de la sorte, se simplifie extraordinairement » (pag. 11) ; ce qui est très-vrai ; et il ajoute qu'elle « cesse d'être une pure question de doctrine, pour devenir une question de fait » (*Ibid.*) ; ce qui n'est pas complètement exact. Car, comme il l'admet lui-même, pour « connaître le vrai sens d'une sentence rendue par un tribunal vivant, il y a deux moyens : l'examen attentif de la sentence, et le recours au tribunal qui l'a portée » (*Ibid.*). Or, le P. Ramière avouera bien, sans doute, que « l'examen attentif de la sentence » suppose une discussion du système dont on veut qu'elle soit la condamnation. Pour découvrir, en effet, et pour faire voir ce qu'il pourrait y avoir de commun entre l'Ontologisme et les arrêts rendus par le tribunal romain, il faut, comme le R. Père le dit lui-même plus loin (p. 18), confronter les diverses interprétations, et c'est seulement après cette discussion contradictoire, que l'on peut formuler un jugement définitif. Or, il y a bien là évidemment une question de doctrine, une question à laquelle on ne peut répondre, sans savoir ce que la philosophie augustinienne soutient ou proscrit, et sans

discuter, de quelque façon, les principes qui lui appartiennent en propre.

Notre adversaire semble, au reste, l'avoir entendu de la sorte, et c'est pourquoi il a entrepris un travail qui, s'il eût été plus largement conçu, et exécuté d'une manière moins mesquine, l'aurait amené à conclure qu'il ne pouvait tirer, de la condamnation des sept propositions, aucun argument solide, aucune preuve valable contre le système de la vision des idées universelles en Dieu. Il est facile de voir, en effet, que, s'il avait insisté un peu plus sur la question de doctrine, il n'aurait pu s'empêcher de reconnaître qu'il donne le change, qu'il déplace la question, et qu'il fuit le vrai terrain du débat.

Suivons donc l'officieux avocat du sensualisme, et commençons, avec lui, par « l'examen attentif de la sentence. » J'irai franchement au devant de toutes les questions que soulève l'examen de cette importante matière. Les propositions du Saint-Office ne m'effarouchent pas du tout, et j'ose en approcher sans crainte ni terreur. La discussion fera justice des arguments que le R. Père nous oppose, et il comprendra lui-même, enfin, que la question de fait n'est pas du tout décidée dans le sens qu'il s'obstine à lui donner.

Le P. Ramière expose d'abord un argument général qui ne dénote pas dans son esprit une bien merveilleuse logique. Il s'exprime ainsi :

« L'exactitude du sens que nous avons cru devoir attribuer au décret du Saint-Office, a d'abord été démontrée par l'évidente inexactitude des interprétations différentes qu'on a essayé de leur donner.

» On les a interprétées, en effet, de bien des manières, et la diversité de ces explications suffit à elle seule pour démontrer l'insuffisance de chacune d'entre elles » (p. 11).

Notons pour mémoire que le profond néopéripatéticien n'a pas encore démontré « cette évidente inexactitude ; » il n'en a pas été question dans son livre, et c'est seulement dans les pages suivantes de ses lettres que nous trouvons quelques tentatives, inutiles et infructueuses, faites de sa part à ce sujet. On admirera ensuite, en passant, la judicieuse remarque de Sa Révérence et la finesse de ses critiques. Il faut bien, en effet, une certaine dose de pénétration et de subtilité pour découvrir que la « diversité des explications » d'une thèse suffit « pour démontrer l'insuffisance de chacune d'entre elles. » Quelques lecteurs trouveront peut-être

étrange que l'on puisse raisonner ainsi qu'il suit : Il y a diverses explications des rapports de l'âme et du corps, donc il n'y en a aucune de vraie ; ou bien encore : Les hérétiques et les catholiques donnent divers sens à certains passages de la Sainte-Ecriture, donc il n'y en a aucun qui soit fondé. Pour ce qui nous regarde, nous serions étonné que cette argumentation irrégulière fût approuvée par la logique d'Aristote.

D'ailleurs, à ce compte, si la diversité des explications données aux propositions censurées suffit pour démontrer l'insuffisance de chacune de ces interprétations, comment l'interprétation adoptée par le P. Ramière sera-t-elle vraie? Ne semblerait-il pas qu'il faudrait en conclure que cette interprétation serait, elle aussi, également insuffisante?

Toutefois, ce n'est pas ainsi que l'entend le défenseur du sensualisme: Il s'est donné la mission d'interpréter les intentions du saint Tribunal. Il est à lui seul une sorte de Sacré Collége au petit pied. On l'a vu prononcer, sans motif, il l'avoue lui-même (Voy. *Défense*, etc., p. 112), la mise à l'*Index* de l'Ontologisme ; aujourd'hui, il s'obstine à nous jeter à l'encontre son épouvantail des Congrégations romaines, par la raison qu'il aurait perdu son temps et ses peines à combattre cette philosophie, si elle n'était pas condamnée. Qu'a-t-on donc à s'inquiéter si ses jugements sont ratifiés par Rome? Sa seule voix ne doit-elle pas être considérée comme la voix du Saint-Office? C'est, à n'en pas douter, l'opinion du R. Père. Mais, malheureusement pour lui, il trouvera peu de personnes qui soient de son avis; et, quant à nous, comme les propositions condamnées sont des propositions ambiguës, nous ne trouvons pas étrange qu'on les ait expliquées dans des sens différents. Nous sommes d'ailleurs persuadé qu'elles sont fausses pour divers motifs, et nous ne croyons pas qu'il y ait un ontologiste qui ne soit prêt à souscrire des deux mains à la condamnation qui en a été faite. Cela ne suffit cependant pas à notre contradicteur; il veut en conclure que l'Ontologisme lui-même, ou le système qui admet la connaissance immédiate de Dieu, est condamné (1). C'est cette interprétation que nous avions prévenue et réfutée, dans la *Défense*, par les explications les plus précises. Voyons comment le R. Père va s'efforcer de l'établir.

(1) C'est ainsi que notre contradicteur résume lui-même la doctrine ontologiste: « La connaissance immédiate de Dieu, dit-il, ou l'Ontologisme » (p. 9). Ce que ce jésuite proscrit est, en effet, la connaissance immédiate de Dieu. Nous avouons, au reste, que cette connaissance est le fondement même de l'Ontologisme, et que

I.

Voici d'abord la première proposition déclarée peu sûre par le Saint-Office : « La connaissance immédiate de Dieu, au moins habituelle, est essentielle à l'intellect humain, de telle sorte que sans elle il ne peut rien connaître, attendu que cette connaissance est la lumière intellectuelle elle-même. » (Le texte latin est dans la *Défense de l'Ontologisme*, pag. 114).

Le P. Ramière, après avoir transcrit cette proposition, s'exprime en ces termes :

Pour nous, le sens de cette proposition est parfaitement clair : elle exprime, de manière à ne donner lieu à aucun subterfuge, le dogme fondamental de l'ontologisme, à savoir que l'intelligence humaine voit l'Etre divin immédiatement *en* lui-même (1), et non par l'intermédiaire des créatures, comme on l'avait cru jusqu'à Malebranche (2).

Telle est la thèse du R. Père, telle est la conclusion qu'il était tenu de prouver. Il devait montrer qu'il est autorisé à tirer une conclusion absolue et sans restriction d'une proposition qui ne renferme cette conclusion que d'une manière relative et déterminée. Mais, selon son habitude, il ne daigne donner aucune raison de cette argumentation *à dicto secundùm quid ad dictum simpliciter;* il ne cherche pas à motiver l'oracle qu'il a rendu; et, au lieu de faire voir que la proposition condamnée se simplifie comme il l'entend, et se réduit à une condamnation pure et simple de « la vue immédiate de l'Etre divin, » il plante là sa thèse, pour

la censure qui la frapperait renverserait le système tout entier; elle renverserait même toute science, toute philosophie; puisqu'elle nous parquerait, comme les brutes, dans la connaissance des choses sensibles.

(1) La préposition *en* amène une confusion que nous tenons à éviter, mais que le P. Ramière s'obstine à reproduire. L'ontologisme dit que l'intelligence humaine voit Dieu lui-même; mais il ne prétend pas que cette intelligence pénètre *dans*, *en*, ou *au-dedans* de Dieu.

(2) *Lettres*, p. 22. — Après ce qui a été dit dans la *Défense*, p. 112 et *passim*, le patron du sensualisme aurait pu s'abstenir, ce nous semble, de répéter sa théorie sur l'origine malebranchienne de la philosophie de saint Augustin et de saint Bonaventure.

aller battre les buissons d'une rhétorique fastidieuse, et se perdre dans des détails qui ne font rien à l'affaire présente. On le voit donc s'amuser à expliquer pourquoi « la proposition censurée ne renferme pas le mot de *vision*, » et pourquoi l'on a « très-sagement employé de préférence le mot de *connaissance* immédiate. » Le grave critique montre ensuite que « les mots suivants : *au moins habituelle* ferment aux ontologistes une autre issue par laquelle ils auraient pu s'échapper. » Il délaie longuement ces considérations banales. Mais, en revanche, il oublie précisément ce qu'il fallait prouver, savoir que la proposition présentée au Saint-Office et condamnée par ce tribunal se réduit à ce premier membre : « La connaissance immédiate de Dieu, au moins habituelle, est essentielle à l'intellect humain... » De la sorte, il ne motive en aucune manière la conclusion à laquelle il arrive brusquement, sans autre démonstration, et qu'il exprime ainsi qu'il suit :

Quand donc le Saint-Office déclare qu'on ne peut enseigner que la connaissance immédiate de Dieu, au moins habituelle, soit essentielle à l'intelligence humaine, il exclut toute espèce de connaissance immédiate, soit réfléchie, soit non réfléchie, soit en acte, soit en puissance prochaine, il ne laisse plus à l'ontologisme aucune issue (pag. 23).

Le diffus néopéripatéticien ne nous explique donc pas de quel droit il supprime, de sa propre volonté, les mots suivants qui appartiennent à la proposition censurée, et qui ont bien sans doute quelque importance : « De telle sorte que sans elle *il ne peut rien connaître*, attendu que cette connaissance est la lumière intellectuelle elle-même. » Le R. Père a donc omis précisément de faire voir que le Saint-Office déclare qu'on ne peut pas enseigner absolument « que la connaissance immédiate de Dieu, au moins habituelle, soit essentielle à l'intelligence humaine. » Il ne nous montre rien qui l'autorise à mutiler la proposition totale, et à en extraire une moitié, tout en laissant de côté les mots qui la déterminent (... *de telle sorte*, etc.). Or, nous croyons que ce procédé, quelque commode qu'il soit, est évidemment inadmissible dans une discussion quelconque.

L'histoire de la polémique philosophique ou religieuse n'offre pas, en effet, un exemple d'un sans-façon pareil. On a toujours pensé que, dans l'examen d'une proposition condamnée, il n'était pas licite d'effacer une partie de cette proposition, et de s'entêter à n'en tenir aucun compte, surtout si cette partie est une proposi-

tion incidente déterminative ou restrictive, comme il arrive dans le cas présent.

Il est, au reste, très-aisé de montrer que, si le procédé du R. Père était généralisé, nous serions entraînés aux plus graves erreurs. Aussi, en supposant que l'Eglise eût anathématisé, par exemple, la proposition suivante : « Dieu a créé le monde de telle sorte qu'il ne peut pas plus y avoir de Dieu sans monde que de monde sans Dieu, » s'il se trouvait quelque théologien assez stupide pour croire que cette première partie : « Dieu a créé le monde, » serait dès lors une proposition condamnée, nous croyons qu'une pareille assertion paraîtrait ridicule à notre adversaire lui-même, et qu'en tout cas, elle révolterait tous les esprits.

Avec un peu de réflexion, le P. Ramière aurait pu voir aisément qu'il en doit être de même pour la proposition soumise à notre examen. S'il avait voulu tenir compte des mots (*de sorte que....*) qui en limitent et en restreignent le sens, s'il ne s'était pas contenté d'en détacher arbitrairement une partie, il n'aurait pas prétendu que la connaissance immédiate de Dieu est condamnée absolument, tandis qu'elle n'est proscrite que dans le sens indiqué (*.... de telle sorte que, etc.*) ; et il aurait vu enfin que rien ne l'autorise à conclure que, d'après le Saint-Office, « on ne peut enseigner que la connaissance immédiate de Dieu, au moins habituelle, soit essentielle à l'intelligence humaine. »

Mais le R. Père n'a aucun doute sur la légitimité de sa méthode. Il est pleinement satisfait ; il a sapé l'ontologisme par la base, et il ne lui reste, c'est au moins son opinion, qu'à réfuter les objections. Il ajoute donc que « l'auteur de la *Défense* a cru pourtant avoir trouvé une issue, » et que « c'est dans le mot *connaissance* qu'il l'a cherchée (1) ».

(1) J'avais indiqué deux issues, et je ne m'explique pas comment le R. Père qui a écrit, dans son livre de l'*Unité*, plusieurs pages sur la *discussion franche et loyale*, a non-seulement omis d'en mentionner une, mais s'est permis, de plus, d'affirmer que je m'étais contenté de l'argument qu'il va discuter. En effet, après avoir parlé, à propos du mot *Dieu*, d'un autre moyen de défense qu'un ontologiste de son invention est censé avoir proposé, le P. Ramière trouve, cela va sans dire, que cette explication, quoique non recevable, est « beaucoup plus plausible que celle dont l'auteur de la *Défense* s'est contenté » (*Lettres*, p. 24). Or, j'avais indiqué dans ma brochure une autre cause de la condamnation de la première proposition. Le P. Ramière a donc tort de dire que je me suis « contenté » de celle qu'il va examiner. La *Défense* présente, en effet, l'observation suivante que le jésuite franc et loyal passe sous le plus profond silence : « Remarquons, d'ailleurs, qu'il ne faudrait pas couper arbitrairement cette proposition, et s'imaginer

J'ai, en effet, montré « qu'il y a une très-grande différence entre connaître (*cognoscere*) et penser (*intelligere*). » Cette observation est évidente, et mon adversaire ne la conteste pas. Tout le monde

que chacun de ses membres est condamné, ainsi que l'a fait M. l'abbé Armand, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques* (avril 1862, p. 377), lorsqu'il dit : « Théologiens et philosophes devront désormais enseigner contradictoirement à » cette première proposition que *la connaissance de Dieu immédiate*, fût-elle habi- » tuelle au sens indiqué, *n'est pas essentielle à l'entendement humain.* » En effet, la condamnation ne définit point si une « connaissance immédiate de Dieu est essentielle à l'âme; » elle ne dit pas non plus que cette thèse soit fausse. Elle dit seulement que cette connaissance n'est pas « essentielle à l'intellect humain, *de telle sorte que sans elle* il ne puisse rien connaître; » ce que l'Ontologisme accorde très-volontiers.

» Pour comprendre, au reste, combien cette manière de raisonner de M. l'abbé Armand est défectueuse, on n'a qu'à faire subir une opération analogue à d'autres propositions condamnées; on aboutirait certainement ainsi aux plus graves erreurs. Prenons, par exemple, la proposition suivante, qui a été proscrite par Alexandre VII : *Dedit semetipsum pro nobis* (*Christus*) *oblationem Deo, non pro solis electis, sed pro omnibus et solis fidelibus.* Pourrait-on légitimement diviser cette proposition et supposer que la première partie : « Jésus-Christ s'est livré à Dieu en oblation pour nous, » soit une proposition frappée d'anathème ?

» Il est évident que non. Agissons de même dans la circonstance présente, et nous préviendrons ainsi une interprétation de la thèse improuvée, dont les suites seraient des plus désastreuses. » (*Déf.*, p. 118).

Le P. Ramière n'a ni indiqué, ni discuté ce raisonnement. L'impartialité aurait pourtant demandé cela de sa plume. Du moins n'aurait-il pas dû tromper ses lecteurs, et nier l'existence, dans la *Défense*, d'un autre argument contre sa thèse. Il aurait dû prouver ensuite qu'il lui est permis de diviser comme il le fait la proposition condamnée, et d'en supprimer ce qu'il lui plaît. Mais le R. Père tenait à faire voir comment il était en droit « d'attendre qu'on opposât des raisons à ses raisons. » Le procédé est très-simple; le sophiste néopéripatéticien se contente tout simplement de passer sous silence les arguments qui le réfutent par anticipation.

On voit, d'ailleurs, que la découverte de la théorie à laquelle s'en tient le P. Ramière, dans son explication de la première proposition, est due à M. l'abbé Armand. C'est ce philosophe qui a trouvé dans la proposition totale « trois affirmations bien distinctes, » et qui, en les comparant entre elles, fait de la seconde « un corollaire de la première, » et pense que « la troisième est la preuve principale (*Revue des sciences ecclés.*, 20 avril 1862). Cette forme de raisonnement est tout-à-fait originale; en dernière analyse, elle revient à ceci : Telle thèse est condamnée; donc chacun de ses membres est condamné; donc une partie quelconque de cette thèse est proscrite. M. Armand nous permettra de lui dire que cette manière de conclure est inouie dans les annales de l'Eglise,

sait, d'ailleurs, que *connaître* et *penser* ne sont pas synonymes, et l'on n'ignore pas que le second est au premier ce que l'espèce est au genre.

et que toujours, aux yeux du sens commun, elle sera tenue pour absurde.

Je ne comprends pas, d'ailleurs, comment cet écrivain qui, depuis la publication de son troisième article (oct. 1862), avait cru devoir se taire, et qui, un an après (nov. 1863), se sentant appuyé par le P. Ramière, est rentré dans l'arène, mais toutefois pas avec plus de bonheur, a gardé le silence le plus absolu sur la réponse donnée, dans la *Défense* (oct. 1862), à son argumentation sophistique. Il dit qu'il avait suspendu la publication de ses articles sur les sept propositions, « parce qu'il lui avait semblé que la lumière était faite et l'accord suffisamment conclu » (nov. 1863, p. 446). Mais il est difficile de comprendre entre quelles écoles cet accord avait été conclu. L'Université de Louvain avait protesté, dès le 15 janvier 1862, contre toute assimilation de l'ontologisme et des propositions censurées; Mgr de Tours avait déclaré l'ontologisme hors de cause dans sa lettre du 13 mars 1862; la *Défense* avait paru dans les premiers jours d'octobre 1862; M. Ubaghs avait rendu compte de ce livre, dont il adoptait les conclusions, en janvier 1863 ; les RR. PP. Vercellone et de Rignano avaient, enfin, au mois d'août 1863, publié deux manifestes ontologistes. Il nous semble donc étonnant que M. Armand ait attendu jusqu'au 20 novembre 1863 pour savoir que les ontologistes n'adhéraient pas à ses conclusions, et que l'accord n'était pas fait dans le sens néopéripatéticien. Quoi qu'il en soit, voici ce que M. l'abbé Armand publie à cette dernière date (20 nov. 1863) : « Nous nous étions trompé! L'ontologisme avait pris seulement le temps de se recueillir et reparaît aujourd'hui (!) tout armé par sa *Défense* en se proclamant « le système le seul philosophique, la philosophie invincible qui ne » demande pour elle ni bienveillance ni malveillance et qui se contente de la » vérité » (*Rev. des sciences ecclés.*, p. 446). Il me sera permis, sans doute, de ne pas trouver, dans ces lignes, l'exactitude historique, et je pourrais aussi me plaindre, avec quelque droit, de ce que l'on y falsifie la seule phrase qui soit citée comme extraite de la *Défense*. M. Armand m'attribue là, en effet, une phrase qu'il ne trouvera pas dans mon livre J'ai dit, il est vrai, que les ontologistes « ne demandent pour eux-mêmes ni bienveillance, ni malveillance, » et qu' « ils se contentent de la vérité » (p. 7, *préf.*). Mais en donnant comme de moi la proposition quelque peu prétentieuse que je viens de rapporter, il se laisse aller à un procédé répréhensible. J'accepte, au reste, ce qu'elle renferme de vrai, et je dirai volontiers que l'Ontologisme est le système le seul philosophique et la philosophie invincible.

Je trouve, du reste, que le néopéripatétisme, qui a pris assez de temps pour « se recueillir, » aurait pu faire un meilleur usage de son intelligence et de son savoir. Ainsi, je crois que M. l'abbé Armand, après la longue période d'incubation qu'il a fait subir à son quatrième article, aurait pu mieux connaître les ontologistes, et s'épargner ainsi de longs raisonnements qui ne vont pas à leur

On admet également que la faculté sensitive qui nous est commune avec l'animal est une faculté cognitive, et l'on dit, avec toute l'exactitude requise dans la science, que les bêtes *connaissent*

adresse. Cet ecclésiastique suppose, en effet, bien à tort, que ces philosophes, confondant l'Etre absolu avec l'être qui est en toutes choses, croient obtenir cet Etre infini, en séparant, par le moyen de l'abstraction, les notes qui individualisent un être fini quelconque, un arbre, une pierre, etc. Il s'imagine qu'on obtient ainsi l'dée de l'être, et que, d'après l'Ontologisme, l'Etre divin ne serait que cet être indéterminé. S'étendant là-dessus longuement, il fait aux ontologistes une leçon bien inutile, dans laquelle il s'efforce de leur montrer qu'on ne doit pas confondre l'Etre divin avec l'être abstrait. Pour enfoncer cette porte grande ouverte, il appelle à son aide saint Thomas; et il prouve très-bien, avec lui, que « autre chose est l'être pur en tant qu'il est l'Etre divin et autre chose en tant qu'il est l'être universel. » (*Revue des Scien. ecc.*, nov. 1863, p. 452). Mais il se méprend complètement sur le sens des doctrines qu'il prête aux ontologistes. Ces philosophes savent, en effet, mieux que tous les autres, que l'*Etre absolu*, l'*Etre infini*, est radicalement distinct de l'*être en général*, de l'*être fini abstrait;* et il n'est nullement besoin de leur faire comprendre la différence profonde qui se trouve entre l'*être en général* (fini et indéterminé) et l'*Etre absolu*, l'*Infini*. M. Armand devait plutôt adresser sa mercuriale aux néopéripatéticiens qui nous gratifient d'une faculté d'abstraire, par laquelle nous généralisons l'idée d'être, extraite du phénomène individuel, que nous appliquons ensuite à Dieu. Ce sont, en effet, les néopéripatéticiens qui disent que le concept de l'être en général se trouve impliqué dans tous nos concepts des choses individuelles, et que cet être en général ne diffère point de Dieu lui-même. M. Armand se trouve donc, de la sorte, dans le cas de cet avocat qui, très-habile d'ailleurs, fit par inadvertence, un éloquent plaidoyer en faveur de sa partie adverse. Pour montrer, au reste, à ce philosophe, comment il est vrai qu'il tire sur ses propres troupes, il nous suffira de lui présenter la thèse caractéristique et fondamentale du système néopéripatéticien. Le P. Ramière l'exprime ainsi qu'il suit dans son livre de l'*Unité* (pag. 200) : « Il est aisé d'arriver à l'idée de Dieu au moyen de l'idée d'être et des autres idées générales que l'abstraction nous a fournies. Si le lecteur veut bien nous prêter encore quelques instants de sérieuse attention, il le comprendra sans peine. Nous supposons acquise, au moyen de l'abstraction, l'idée de l'être en général. Dès que nous connaissons l'être, nous sommes en état d'affirmer qu'il répugne au néant, non-seulement au néant simultané de lui-même, mais à un néant absolu antérieur à lui, etc. » Le même écrivain dit encore dans ses lettres : « Si les êtres finis sont connus intellectuellement en eux-mêmes, si leur essence est perçue dans l'existence qui la réalise, l'universalité des idées s'explique par une simple abstraction; l'idée d'être, l'idée de cause, et par conséquent l'idée d'Etre nécessaire et infini se déduisent d'elles-mêmes de cette appréhension intellectuelle d'un être quelconque. Si donc on nous accorde cette première donnée, c'est se créer des embarras bien inutiles, que de se jeter dans l'hypothèse de la vision en Dieu » (pag. 16).

Voilà le système de l'abstraction dont M. Armand réprouve le principe et les

(sentent) et ne *pensent* pas, tandis que l'homme doué d'une faculté cognitive supérieure, la faculté intellectuelle ou l'intelligence, *pense* (connaît intellectuellement) et *connaît* aussi par les sens. Cette distinction entre nos facultés cognitives étant bien connue et bien établie, j'en ai inféré que « d'après la déclaration du Saint-Office, il n'est pas permis d'enseigner que sans la connaissance de Dieu on ne peut rien *connaître*, » mais que, d'ailleurs, il ne découle pas de cette déclaration que le saint Tribunal condamne l'opinion philosophique, d'après laquelle, sans cette connaissance, on ne peut rien *penser* (*intelligere*). Il est évident, en effet, qu'on peut connaître les objets du sens intime et des sens externes, sans la connaissance de Dieu, et c'est ainsi que les brutes saisissent ces divers objets. Cette observation m'a paru suffisante pour établir que la proposition du Saint-Office était bien différente de la proposition ontologiste, d'après laquelle on ne peut rien connaître *intellectuellement* sans la connaissance de Dieu, véritable objet de l'intellect pur, et dans lequel se trouvent les idées (objectives), éternelles et immuables qui servent de base et de point d'appui aux conclusions vraiment scientifiques. Le P. Ramière, qui tient sans doute à passer pour un esprit vif et moqueur, a trouvé plaisant de répondre ainsi qu'il suit à cette observation :

Voilà donc en quoi consisterait l'étrange méprise qui nous a fait confondre les objets les plus disparates, les cercles avec les carrés.

D'un côté, l'ontologisme reconnaît qu'il ne peut y avoir de connaissance intellectuelle, sans la connaissance intellectuelle de Dieu ; voilà le cercle.

D'un autre côté, la proposition condamnée ne veut reconnaître la possibilité d'aucune connaissance même chez les animaux, sans la connaissance préalable de Dieu : voilà le carré que nous avons eu le tort impardonnable de confondre avec le cercle (page 23).

Cette expression « même chez les animaux » est ravissante !

conclusions. On ne s'explique pas, dès lors, comment il se fait qu'après avoir réfuté victorieusement le procédé du P. Ramière, le collaborateur de M. l'abbé Bouix, dans la *Revue des Sciences ecclésiastiques*, soutienne néanmoins le néopéripatétisme, et ne craigne pas de s'engager lui-même, « dans des voies malheureuses qu'il n'est pas sûr de parcourir. » S'il veut, en effet, ne pas perdre terre et ne pas aller à la dérive jusque dans quelque sotte théorie panthéistique, qu'il admette, avec les ontologistes, une connaissance immédiate de l'Infini ; qu'il désapprouve le procédé néopéripatéticien qui veut extraire par des moyens illusoires, l'Infini du fini, et qui suppose, ainsi, que l'Etre divin est l'être d'une chose finie quelconque. Lorsqu'il voudra, en effet, se rendre compte de la vraie méthode qui nous permet d'arriver à une connaissance réfléchie et scientifique de Dieu, il sentira le besoin de l'Ontologisme, comme d'un « paratonnerre, » pour écarter de son système « les foudres du Saint-Office. »

Confondant l'intelligence avec la faculté de sentir, l'avocat du néopéripatétisme ne trouve aucune différence entre la proposition ontologiste et la proposition condamnée, et il ne veut pas, dès lors, qu'on l'invite à établir une distinction profonde entre les connaissances intellectuelles et les connaissances purement sensitives. Il me permettra néanmoins de remettre encore sous ses yeux les deux propositions qu'il s'obstine à confondre :

Prop. 1. Il ne peut y avoir de connaissance *intellectuelle* sans la connaissance de Dieu (prop. ontol.) ; voilà le carré.

Prop. 2. Il ne peut y avoir de connaissance *intellectuelle* ou *sensitive* (aucune connaissance) sans la connaissance de Dieu ; voilà le cercle que le jésuite cherche à identifier avec le carré.

Ce cercle contient en germe toute la doctrine monstrueuse du panthéisme. Or, toutes les joyeusetés du R. Père ne parviendront pas à établir que la condamnation de cette dernière proposition entraîne la proscription de la première. Il est facile, au contraire, de voir un abîme profond entre l'une et l'autre proposition. Il y a, en effet, la distance qui se trouve entre *tous* et *quelques*, dans ces deux propositions, dont l'une est catholique : « Dieu est mort pour *tous* les hommes ; » et l'autre appartient aux tenants du jansénisme : « Dieu est mort pour *quelques* hommes. » Si le P. Ramière ne voit aucune différence entre ces propositions, — qu'il ouvre les yeux, et qu'il rêve moins. Il verra alors très-facilement que le mot *cognoscere* de la proposition censurée, comprenant la totalité de nos connaissances intellectuelles et sensitives, la Sacrée Congrégation condamne un système dans lequel nous soutiendrions que l'âme humaine ne peut avoir *aucune* connaissance, même sensitive, sans la connaissance de Dieu. Il pourra conclure ensuite, sans beaucoup d'efforts, qu'il ne suit aucunement de là qu'elle veuille condamner un système (l'Ontologisme), d'après lequel la connaissance de Dieu n'est pas nécessaire pour avoir les connaissances sensitives internes et externes, mais seulement pour avoir *quelques* connaissances.

Ce qu'il ajoute qu'il « ne s'agit pas de la connaissance de Dieu par les sens, encore moins de la connaissance que peuvent avoir les animaux, » est impertinent. Car il s'agit de « ne pouvoir *rien connaître* (par nos diverses facultés cognitives) sans la connaissance immédiate de Dieu. » Or, il est de fait qu'il y a dans l'homme des connaissances sensitives d'une nature entièrement semblables à celles que possèdent les animaux, et qui, pour se trouver en lui, n'exigent, en aucune manière, la connaissance de Dieu.

Mais, jusqu'à présent, le disciple de Condillac n'a pu comprendre ces choses, et voici ce qu'il nous oppose :

Il n'y a dans cette argumentation qu'un seul inconvénient ; c'est que la proposition condamnée dit tout le contraire de ce qu'on lui fait dire, car elle est conçue de manière à exclure toute autre connaissance que la connaissance intellectuelle. Il ne s'agit pas, en effet, de la connaissance immédiate de Dieu par les sens, encore moins de la connaissance que peuvent posséder les animaux, mais uniquement de celle que possède l'*intellect humain ;* c'est de l'intellect humain seul, et non pas des sens ou des animaux, qu'il est dit qu'il ne peut rien connaître s'il est privé de la connaissance immédiate de Dieu, *ita ut sine ipsa nihil cognoscere possit* (*intellectus*) (1).

D'abord le P. Ramière a tort de dire que la proposition condamnée « est conçue de manière à exclure toute autre connaissance que la connaissance intellectuelle, » puisque le mot *connaître* (*cognoscere*) embrasse toutes les manières de connaître. Elle exclut donc absolument toute connaissance ; elle n'en excepte aucune, *ita ut sine ipsâ* NIHIL *possit cognoscere.* Cette proposition embrasse donc toute connaissance, même la connaissance sensible, et elle est précisément condamnable en ce qu'elle suppose qu'aucune connaissance n'est possible sans la connaissance de Dieu. On pourrait conclure en effet, de là, que Dieu serait la lumière requise pour connaître les corps et que les objets des sens seraient Dieu. Voilà le danger que couvait la proposition proscrite, danger qu'il faut éviter, sans toutefois renoncer à l'Ontologisme.

Le P. Ramière insiste néanmoins, et croit prouver son opinion, en disant qu'il s'agit uniquement, dans cette proposition, de la connaissance « que possède l'*intellect humain.* » « C'est, dit-il, de l'intellect humain seul, et non pas des sens et des animaux, qu'il est dit qu'il ne peut rien connaître s'il est privé de la connaissance immédiate de Dieu. » Mais cette observation prouve seulement que le R. Père ne connaît point la valeur des termes qu'il emploie. Ainsi il ne fait aucun cas de l'adjectif *humain* qui détermine le mot *intellect.* Cet adjectif montre cependant qu'il ne s'agit pas de l'intellect *pur* ou proprement dit, mais de l'intellect uni aux sens ou de l'intellect humain considéré comme résumant et complétant

(1) *Lettres*, p. 23. — Il y a, dans le texte, le mot *humanus ;* pourquoi le P. Ramière omet-il ce mot, en terminant sa citation latine ? Si cet adjectif est inutile pour l'explication de la proposition, pourquoi le dénonciateur des sept propositions l'y a-t-il introduit ?

l'ensemble des facultés cognitives que l'homme possède. On appelle, en effet, communément *intelligence humaine* ou *entendement humain* la réunion des facultés auxquelles se rapportent la sensation, l'intellection et les actes de la comparaison, de la mémoire, du jugement, de la réflexion, de l'imagination et du raisonnement. L'intellect humain est, de la sorte, la faculté dans laquelle s'accordent, s'unissent et s'identifient, comme en un centre commun, toutes les formes de la connaissance qui appartiennent à l'*homme;* l'intellect humain est, dans ce sens, la faculté commune de toutes les fonctions cognitives. Les péripatéticiens eux-mêmes n'entendent pas la chose autrement, et, dans leur langage, que mon adversaire devrait connaître, l'expression *intellectus humanus* signifie la faculté complexe qui embrasse les sens, l'imagination et l'intelligence proprement dite. On sait très-bien, en effet, que le Stagirite considère habituellement l'intelligence humaine comme enveloppée dans les sens, et l'on n'ignore pas non plus que S. Thomas, suivant les traces du Philosophe, étudie, surtout, l'intelligence en tant qu'elle est unie au principe sensitif. *Intellectivum hominis est in sensitivo ; et ideò propria operatio ejus* (de l'homme, du composé) *est intelligere intelligibile in phantasmatibus* (*de Memor. et reminis.*, lect. I). C'est même ce qui explique comment il est très-vrai que l'intellect ainsi considéré ne peut, dans le système aristotélicien, s'abstraire et s'isoler de la sensation. De là vient aussi que les théologiens du moyen-âge, entendant par *intellect* l'ensemble des facultés cognitives, ont pu donner à cette faculté, pour objet, tout à la fois, des propriétés universelles, et des choses sensibles, des *fantômes*. L'intellect ainsi envisagé est ordinairement nommé, dans les écoles, *intellect possible*, et c'est à proprement parler l'intellect humain, ainsi que l'observe très-bien, entre autres, le jésuite Hurtado, dont voici les paroles : *Intellectus possibilis vocatur à D. Thomâ intellectus noster cognoscens, quia objecta in illo possunt esse objectivè, quamvis re non sunt, quod S. Doctor intelligit de objectis sensibilibus. Itemque vocat sensum possibilem D. Thomas. Istam possibilitatem constituit in ordine ad habendas species ; non verò in ordine ad cognitionem. Quapropter Angelus non habebit intellectum possibilem, si ei congignuntur species.... Advertendun tamen intellectum simpliciter stare pro hoc possibili : agens enim intellectus sub conceptu agentis non est intellectus simpliciter, sed secundùm quid, quia huic ministrat species* (1). A proprement parler, l'intellect humain, notre intellect, est donc

(1) *De Animâ*, Disp. V, sect. 2.

l'intellect *possible*. Or, il est facile de voir que, dans l'Ecole, on donnait à cet intellect indifféremment, pour objet, les choses matérielles et les choses immatérielles. Voici, en effet, comment s'exprime le même philosophe : *Ex disp. I. Logicæ patet, objectum adæquatum intellectûs esse quod attingitur omnibus eisdem actibus. Ac primùm accidentia à nobis cognosci nullus potest ambigere.... Deinde substantias corporeas cognosci à nobis inde patet, quia.... Item cognoscimus formas substantiales... Prætereà quis neget rem immaterialem à nobis cognosci? Deus enim à nobis per discursum agnoscitur*, ... etc. (1)

A ce compte, il nous est donc bien permis de regarder l'expression *intellect humain* de la proposition condamnée, comme indiquant, non pas l'intellect *pur*, mais l'intellect considéré en tant qu'uni aux sens, à l'imagination, et embrassant toutes les connaissances comprises dans le mot *cognoscere*. D'où il suit que la théorie du P. Ramière est inadmissible, et que la réponse de ce religieux laisse debout toute mon argumentation.

C'est également en vain que le R. Père ajoute les paroles suivantes :

La raison sur laquelle la proposition est appuyée exclut encore plus péremptoirement le sens qu'on voudrait lui prêter. C'est parce que la connaissance de Dieu est la lumière intellectuelle, *siquidem est ipsum lumen intellectuale ;* c'est pour cela que l'intelligence ne peut rien connaître sans elle. Il ne s'agit donc point de connaissance sensible. Les animaux n'ont rien à voir ici, et c'est bien mal à propos qu'on les amène pour faire tomber sur leur connaissance, qui n'est nullement en cause, les censures romaines (p. 24).

Ne nous hâtons pas trop, mon R. Père ; examinons la chose de plus près, et vous verrez que la prétendue raison sur laquelle la proposition est appuyée, selon vous, nous fournit, au contraire, un motif de plus pour écarter votre conclusion. En effet, la raison pour laquelle l'intellect humain ne pourrait *rien connaître* sans la connaissance de Dieu, serait que cette connaissance est la lumière intellectuelle ; de sorte que cette lumière intellectuelle serait nécessaire même pour connaître les choses sensibles. Mais ce membre de phrase *si quidem est ipsum lumen intellectuale* n'indiquant pas s'il s'agit d'une lumière subjective ou objective, augmente, d'un côté, la confusion des idées exprimées dans la proposition totale, et semble, d'un autre côté, fallacieusement supposer la nécessité

(1) *Ibid.*, sect. 3.

de la lumière divine pour connaître les objets matériels. D'où il suivrait que cette lumière serait la lumière des facultés sensitives; que l'organe de la vue saisirait Dieu, et que l'on serait ainsi amené à confondre l'essence divine avec l'élément lumineux qu'elle a créé dans l'espace. C'est donc parce qu'il s'agit, dans la proposition, de la connaissance sensible aussi bien que de la connaissance intellectuelle, que les mots *si quidem est ipsum lumen intellectuale* contribuent à en faire un amalgame d'où sortent des myriades de saugrenuités. Les animaux ont donc été amenés ici très à propos, pour faire voir que, puisqu'ils ont des connaissances sensitives, ils auraient la connaissance de Dieu, sans laquelle ils ne pourraient rien connaître. Cette conclusion absurde, où nous conduit la proposition dont le Saint-Office signale le péril, était destinée à faire mieux comprendre à certains esprits que la lumière intellectuelle n'étant pas nécessaire pour connaître les choses sensibles, la proposition qui exige cette lumière pour toutes nos connaissances est fausse. La censure romaine tombe donc sur la connaissance qui se trouve dans les animaux en tant que cette connaissance leur est commune avec les hommes, et en tant qu'on voudrait établir que la lumière intellectuelle est aussi la lumière des facultés sensitives.

Ainsi, les instances du P. Ramière manquent de base, et rien ne l'autorise à reproduire, en terminant, cette conclusion qu'il répète à satiété :

Ce qui est censuré, c'est uniquement la connaissance immédiate de Dieu attribuée par l'ontologisme à l'intelligence humaine; il n'y a donc pas ici des cercles et des carrés; il n'y a qu'un cercle, d'où l'ontologisme s'efforce en vain de sortir; et si quelqu'un est victime d'une hallucination évidente, ce n'est pas sûrement ceux qui lui ont signalé cette impossibilité.

Non, mon R. Père; ce n'est pas « la connaissance immédiate de Dieu, attribuée par l'Ontologisme à l'intelligence humaine, » qui est censurée. Cette connaissance immédiate de Dieu est un carré qui diffère radicalement du cercle représenté par la proposition entière. Libre à vous de tout confondre et de vous forger un cercle-carré de votre façon. Mais vous me permettrez de vous dire qu'il en est de votre cercle, comme de votre universel; c'est un cercle qui n'en est pas un; et les ontologistes ont mille fois rompu le fil avec lequel vous croyez les avoir emprisonnés dans votre cercle fantastique. Ils trouvent devant eux plusieurs portes ouvertes; pourquoi avez-vous oublié de les fermer? Vous auriez dû présenter au Saint-Office et faire condamner cette proposition : « La connais-

sance immédiate de Dieu est essentielle à l'âme humaine. » Tant que cela n'est pas fait, il vous est défendu de dire que « cette connaissance de Dieu attribuée par l'Ontologisme à l'intelligence humaine » est censurée.

J'ignore, au reste, si c'est à une hallucination de votre part qu'est due cette confusion déplorable entre la proposition ontologiste et la proposition panthéiste; mais ce dont le lecteur ne doutera pas, c'est que votre imagination vous égare.

II.

La seconde proposition est ainsi conçue : « Cet être (1) que nous connaissons en toutes choses et sans lequel nous ne connaissons rien est l'Etre divin. »

En expliquant cette proposition, notre contradicteur cherchant à s'étourdir par la jactance d'un vain savoir, fait soutenir à la philosophie augustinienne que l'Etre sans lequel on ne peut penser est « l'être qui est en toutes choses, » tandis que cette philosophie s'en tient à demander la présence de l'Infini comme objet nécessaire au mouvement intellectuel. Pour amener cette confusion d'idées et d'objets, le R. Père nous présente d'abord quelques considérations où il achève d'embrouiller complètement ce qu'il appelle la notion de l'être. Voici comment il s'exprime :

Cette proposition plus claire encore, s'il est possible, dans son énoncé que la première est la conséquence évidente du principe ontologiste. Puisque nos idées universelles ne peuvent pas avoir pour objet immédiat les êtres individuels et contingents, mais uniquement l'être infini, il en devra être ainsi à plus forte raison de la plus universelle de toutes, de l'idée de l'être. Donc, l'objet immédiat de cette *idée* première est l'être infini, et par conséquent *cet être* que nous apercevons chaque fois que nous avons l'idée de l'être, et sans lequel nous ne pouvons connaître intellectuellement aucun être quel qu'il soit, ne peut être que l'être de Dieu (p. 26).

Tâchons de démêler ce chaos. L'écrivain sensualiste entend, par idées universelles, ce que les philosophes augustiniens nom-

(1) Le P. Ramière a mis dans son livre : Cet être..... ; dans ses *Lettres*, il met : Cet Etre..... Je pense que l'E majuscule est une erreur typographique. Mais il est fâcheux qu'elle se reproduise à la page suivante, surtout dans une citation qu'il extrait du livre de la *Défense*.

ment des perceptions universelles, et il dit vrai lorsqu'il ajoute que, d'après ces philosophes, les perceptions universelles ont pour objet l'Infini et les idées (objectives) universelles, éternelles et immuables qui sont en lui, et non pas les êtres individuels et contingents qui sont l'objet des perceptions internes et des perceptions sensitives. L'Ontologisme affirme donc que les perceptions universelles ou intellectuelles ont pour objet l'Infini ou l'Idée de l'Infini (sa propriété d'être infiniment) et les *idées* universelles des choses finies. Ce système reconnaît aussi que nous voyons en Dieu l'*idée* éternelle de l'être en général, ou l'*idée* de l'être fini considéré dans son indétermination la plus complète. Cette *idée* est en Dieu, comme toutes les autres. Mais le P. Ramière confondant l'*idée* de l'Etre infini avec l'*idée* de l'être fini en général, et cette dernière *idée* avec cet *être* fini existant que nous apercevons par le sens interne ou par les sens externes, amalgame *cet être* fini existant en toutes choses avec l'*idée* de l'être fini qui est en Dieu, et celle-ci avec l'*idée* même de Dieu, et en vient à conclure que, d'après le système ontologiste, l'objet immédiat de la première perception intellectuelle étant l'Etre infini, il s'ensuit que *cet être* (fini, existant en toutes choses) que nous apercevons chaque fois que nous avons l'idée (subjective ou perception) de l'être, et «sans lequel, d'après notre adversaire, nous ne pouvons connaître intellectuellement aucun être, quel qu'il soit, ne peut être que l'être de Dieu. » Ainsi, le R. Père imagine que, d'après l'Ontologisme, l'être sans lequel on ne peut penser, est « cet être qui est en toutes choses. » Il ignore que, dans le système ontologiste, nous ne connaissons même pas intellectuellement cet être, et que nous le saisissons seulement par le sens intime et par les sens externes. Il est, d'ailleurs, on ne peut plus faux que les philosophes augustiniens aient jamais exigé la perception de « cet être qui est en toutes choses, » pour rendre possible la connaissance intellectuelle d'un être quelconque. C'est donc en attribuant aux ontologistes une doctrine qu'ils réprouvent que le patron du sensualisme en vient à conclure que, d'après eux, l'être que nous connaissons en toutes choses est l'Etre divin. J'ai nié cette conséquence. Voyons donc comment le P. Ramière cherche à la prouver. Il reprend en ces termes :

Comment le défenseur de l'ontologisme peut-il nier que ce soit là en réalité la conséquence nécessaire de ses principes et la croyance de toute son école. Comment? En mettant dans la proposition condamnée non pas seulement un sens qu'elle exclut, mais encore un mot différent de celui qu'il vient de transcrire lui-même. C'est vraiment à ne pas y croire; mais rien pourtant n'est plus réel.

Voici comment s'exprime, à la page 120 de sa brochure, cet écrivain qui nous accuse d'altérer et de mutiler les textes (1) : « Cette proposition ne contrarie en » rien l'ontologisme. Ce système démontre, il est vrai, que l'être sans lequel » nous ne pouvons penser (*intelligere*) est l'être divin ; mais il ne dit pas que » l'être divin soit « cet être que nous *connaissons* en toutes choses; » il ne dit » pas non plus que, « sans cet être qui est en toutes choses, nous ne *connais-* » *sions* rien. »

Notre correcteur bienveillant souligne, dans cette dernière phrase, les mots *connaissons* et *connaissions*, et il s'imagine que l'improbation du Saint-Office est, ici, occasionnée par le mot *intelligimus*, qui est, dans le cas présent, fort innocent du danger qui nous est signalé. Le R. Père passe donc encore à gauche ; il ne voit pas que ce qu'il y a à blâmer, dans cette seconde proposition, est l'identité qu'on y affirme entre le fini (*l'être qui est en toutes choses*) et l'Infini (*l'Etre divin*), et il s'imagine que, puisque la première proposition aurait exprimé l'Ontologisme, si, au lieu du mot *cognoscimus*, elle eût renfermé le mot *intelligimus*, il s'en suit que la seconde ne peut manquer d'être une proposition ontologiste, puisqu'elle renferme ce dernier mot.

Voulant donc user de représailles, il cherche à me mettre en contradiction avec moi-même, et il prétend que j'ai altéré le texte de la proposition, puisque j'ai traduit le mot *intelligimus* par l'expression *nous connaissons*. Le judicieux philosophe s'est donc emparé de cette bonne aubaine, et, cette fois, je me trouve bien et dûment convaincu, selon lui, d'avoir imité son exemple. Cependant, avec un peu d'attention, il aurait pu voir bien vite qu'il ne m'est pas du tout difficile de sortir d'embarras, et qu'il n'y a pas, dans ses observations, de quoi justifier l'air fier et matamore qu'il s'efforce de prendre.

Je réponds donc 1° que j'ai employé la traduction du P. Ramière, celle-là même qu'il a reproduite dans ses *Lettres* ;

2° Que je m'en suis tenu à cette traduction, parce que j'ai vu qu'il était inutile de la modifier, l'expression générique pouvant être employée ici sans altérer le sens de la proposition censurée ;

3° Que le R. Père a tort de s'imaginer que, parce que dans

(1) Oui, j'ai attaqué les arguments sophistiques du R. Père, et je maintiens toujours les accusations que je lui ai adressées dans la *Défense*. Il est fâcheux, pour lui, de se voir reprocher, avec preuves, plus de cent faussetés, altérations, bévues ou traits d'ignorance ; mais ce n'est pas une raison suffisante pour qu'il se permette, de son côté, de lancer contre moi des allégations imaginaires et dépourvues de toute consistance.

quelques endroits on doit se servir du mot spécifique, il est nécessaire de proscrire partout le mot générique.

Si, en effet, il avait essayé de réfléchir avant d'écrire, il aurait vu que, dans le cas où j'ai indiqué la distinction entre les mots *penser* et *connaître*, elle était nécessaire, tandis que, ici, il est indifférent de s'en tenir à ce dernier mot. Il est évident, en effet, que je puis, dans certains cas, en parlant du carré ou du rectangle employer le mot quadrilatère, mais qu'il est des cas où le mot générique ne peut être employé sans erreur. J'ai donc traduit, dans la seconde proposition, le mot *intelligere* par le mot *connaître*, parce que je voulais garder la concision du texte, et que, d'ailleurs, l'emploi du mot *connaître* ne modifiait pas le sens de la proposition. Le zélé champion de l'aristotélisme le comprendra facilement. Mais laissons-le d'abord présenter lui-même son raisonnement :

Ainsi, ce qui sauverait encore l'ontologisme, c'est la différence entre penser, *intelligere*, et connaître, *cognoscere*. On admet que l'ontologisme soutient l'impossibilité de rien penser, ou mieux encore de rien connaître intellectuellement, *intelligere*, sans connaître intellectuellement l'être divin. On admet donc que, si la proposition employait le mot *intelligere*, elle exprimerait la vraie doctrine ontologiste, et que par conséquent le Saint-Office, en la condamnant, aurait bien condamné l'ontologisme (1). Or, mon R. Père (Gardereau), vous n'avez qu'à revenir cinq pages en arrière, et à relire, en note de la page 115, le texte de la proposition en question ; et vous verrez de vos yeux que, dans cette proposition, ce n'est pas le mot *cognoscere*, mais bien le mot *intelligere* qui a été employé. Ainsi, ce que le Saint-Office a condamné, c'est précisément ce que le défenseur de l'ontologisme reconnaît comme la véritable expression de sa doctrine. Ici encore, je le demande, s'il y a hallucination, est-il bien certain qu'elle soit de notre côté ?

Le dialecticien du sensualisme me permettra de lui dire qu'il est trop prompt à imposer aux autres des conclusions qu'ils sont bien éloignés d'admettre, et que leurs principes ne contiennent pas. « Ce qui sauve l'Ontologisme, » dans la seconde proposition, ce n'est pas la substitution du mot *connaître* au mot *penser*; la présence du mot *intelligere* n'en fait pas une proposition ontologiste, et l'Ontologisme condamne cette thèse, telle qu'elle est, tout aussi énergiquement que le Saint-Office.

(1) Non, mon R. Père, on n'admet pas cela, et vous n'êtes pas en droit de me faire dire tout ce que vous voulez. Où avez-vous donc vu qu'il suffirait de mettre le mot *intelligere*, dans cette proposition, pour en faire une thèse ontologiste ?

Poussant, au reste, la complaisance aussi loin que possible, je vais modifier la traduction adoptée par mon adversaire, et exprimer la proposition condamnée avec les termes qu'il m'indique. Il va voir qu'il n'en résulte rien de contraire à l'explication que j'ai donnée de la seconde proposition. Cette proposition est donc ainsi parfaitement traduite : « Cet être que nous *pensons* en toutes choses et sans lequel nous ne *pensons* rien, est l'Etre divin. » Voilà sans doute mon adversaire satisfait.

Eh bien, la distinction qui se trouve entre l'Ontologisme et la proposition condamnée n'en subsiste pas moins. Il est toujours vrai, en effet, que l'Etre sans lequel nous ne pouvons *penser*, connaître *intellectuellement* (*intelligere*), est l'Etre divin (prop. ontologiste); tandis qu'il est faux, et l'Ontologisme le condamne avec le Tribunal romain, que l'Etre divin soit « cet être que nous *pensons* ou connaissons *intellectuellement* en toutes choses. »

Avec ce mot *penser*, cette proposition exprime, au contraire, une opinion encore plus opposée à la théorie ontologiste. Car, d'après cette philosophie, nous ne connaissons même pas de cette manière « cet être qui est en toutes choses. » Nous ne le saisissons, en effet, que par le sens intime et par les sens externes. L'ontologisme, d'ailleurs, ne dit pas non plus que « sans cet être qui est en toutes choses nous ne *pensons* (*intelligimus*) rien. » Cet être qui est en toutes choses est le fini ; or, c'est l'Infini seul que la philosophie augustinienne réclame comme lumière intellectuelle, et comme objet propre de l'intellect pur.

Le R. Père qui a été surpris de la distinction dont j'ai parlé entre *penser* et *connaître*, a donc tort de ne plus voir autre chose maintenant que cette distinction. Il a tort aussi d'imaginer que le mot *intelligere* suffirait pour faire de la seconde proposition une proposition ontologiste, et de supposer que le Saint-Office en la condamnant n'a pas eu d'autres motifs pour la proscrire. Il aurait pu cependant se convaincre aisément que la Sacrée-Congrégation y condamnait la confusion de l'Infini et du fini ou le panthéisme qu'elle affirme, et nullement l'Ontologisme.

Le sophiste néopéripatéticien s'est donc exprimé d'une manière fort impertinente à mon égard. Il comprendra, je l'espère, que, pour arriver à un résultat si peu sérieux, si ridicule, il ne valait pas la peine de m'intenter un procès. J'aime à croire de plus qu'il sera dorénavant plus réservé en dénonçant, dans mes écrits, de prétendues falsifications de textes.

III.

La troisième proposition censurée par le Saint-Office est exprimée dans les termes qui suivent : « Les universaux considérés *de la part de la chose* (*à parte rei*) ne sont pas réellement distincts de Dieu. »

Le P. Ramière traduit autrement que moi les mots *à parte rei*. Pour lui, cette expression a d'abord signifié *hors de l'esprit* (*de l'Unité*, p. 184) ; il la rend aujourd'hui par les mots *du côté de l'objet* (*Lettres*, p. 27). Puis, à la question : « Qu'y a-t-il hors de l'esprit qui puisse rendre raison de l'universalité de nos idées, » il prête aux ontologistes cette réponse :

« Les ontologistes disent : Cet universel objectif, auquel se termine l'intelligence, *universale à parte rei*, n'est autre que l'essence divine elle-même, qui nous offre en elle le type de toutes les existences créées » (*Lettres*. p. 28), et il ajoute enfin : « Vous le voyez, cette solution est la proposition même que le Saint-Office a censurée » (p. 28).

Il me sera bien, sans doute, permis de faire observer au dialecticien sensualiste que cette solution renferme une ânerie historico-philosophique dont les ontologistes ne sont pas responsables. La proposition que le R. Père prête à ces philosophes ne serait, en effet, désavouée par aucun d'eux, s'il n'y avait pas les mots *universalia à parte rei*. Car, si l'Ontologisme reconnaît très-bien, d'un côté, que l'universel objectif, auquel se termine l'intelligence, est l'essence divine elle-même, de l'autre, ce système n'a jamais admis que cet universel objectif soit un universel *à parte rei*. Les platoniciens chrétiens n'ont jamais admis d'autre universel que l'universel *à parte Dei*. Il est donc fort étrange de voir le nouveau disciple de Locke et de Condillac prendre l'expression « universel objectif, » comme synonyme de l'expression *universale à parte rei*. Tout le monde sait, en effet, 1° que les universaux objectifs sont des faits du moi pour les kantistes, pour les psychologistes et pour les conceptualistes ; 2° que les nominalistes ne voient en eux que des mots ; 3° que les platoniciens chrétiens les identifient avec les archétypes divins qui sont en Dieu ; 4° que pour les philosophes réalistes seuls, les universaux sont quelque chose de réalisé dans les individus ; et 5° que c'est seulement dans ce dernier sens que

les universaux ont été nommés *universalia à parte rei*. J'ai donc affirmé, avec raison, que ces mots désignaient, dans la troisième proposition, les universaux considérés en tant qu'ils seraient supposés existants dans les choses individuelles.

Le P. Ramière n'a pas compris cette explication, et l'on ne doit pas le trouver étonnant, vu qu'il ne connaît pas plus l'histoire de la philosophie que la philosophie elle-même. Il ignore même le sens des termes du péripatétisme dont il se porte comme le vulgarisateur ; et, pour empêcher l'Ontologisme d'échapper à la censure romaine, voici comment il réfute l'interprétation donnée dans la *Défense*.

« On essaie pourtant de s'ouvrir une autre issue ; cette formule, *universale a parte rei*, qui a dans le langage de l'école un sens parfaitement défini, on lui attribue un autre sens que l'usage réprouve, et que la grammaire elle-même ne peut tolérer ; on suppose que *a parte rei* signifie, non pas du *côté de l'objet, de la chose connue*, mais *du côté des choses créées, a parte rerum* ; et au moyen de cette transformation, on donne à la proposition le sens qu'exprimerait la paraphrase suivante : *les universaux considérés, en tant qu'ils seraient dans les choses créées, ne sont pas réellement distincts de Dieu* (pag. 28).

On voit tout d'abord que le grave néopéripatéticien se borne à une affirmation purement gratuite. Il ne cite, en effet, aucun ontologiste qui ait expliqué, comme lui, l'universel *à parte rei*, et qui ait désigné « l'universel objectif » par l'expression universel *à parte rei*. Il ne présente non plus aucun témoignage qui montre que, dans l'Ecole, on ait voulu signifier par les mots *à parte rei* un simple universel objectif.

Nous croyons, d'ailleurs, qu'il n'est pas nécessaire d'être très-fort en grammaire pour voir une différence entre les expressions *à parte rei* et *à parte rerum* ; mais nous pensons que, au point de vue historique et philosophique, cela ne suffit pas. A cet égard, en effet, chacun n'est pas admis à faire le dictionnaire à son gré. Il faut s'en tenir à ce qui a été entendu jusqu'ici, par cette expression qui a certainement « un sens parfaitement défini. »

Voyons donc et demandons aux philosophes ce que l'on est convenu d'appeler universel *à parte rei*. Nous n'avons pas besoin, pour l'aprendre, de remonter à Porphyre dans lequel on trouve le germe de réalisme ou de la philosophie qui mettait les universaux dans les individus ; nous pouvons aussi passer sous silence la lutte de Guillaume de Champeaux et d'Abélard. Il nous sera facile de constater, sans remonter si haut, que les réalistes admettaient des

universaux ou des *unités communes*, existant à la fois hors de l'esprit et hors de Dieu, dans les individus.

Les commentateurs de Coïmbre nous font, en effet, comprendre ce système, par le simple exposé de la question qui divisait les écoles péripatéticiennes ; voici comment ils s'expriment (1) : *Utrum* RES *sint universales* SECUNDUM SE (A PARTE REI *vocant*), *an operâ solius intellectûs?* Le jésuite Lorin, professeur à Rome, énumérant les diverses opinions des philosophes, relatives aux universaux, arrive à la cinquième qu'il expose ainsi : *Quinta opinio Scoti in prædicabilia, quest.* 3, etc., *Am. Aud., Ant. Trombettæ* 7. *Met. q.* 8, *et est communis omnium Scotistarum. Dari videlicet* A PARTE REI *unitatem quamdam, minorem unitate numericâ ; et consequenter esse universale* IN REBUS IPSIS *antè omnem intellectus operationem. Quod idem sentire videtur Alb. tract.* 2. *in Prædic. Dan. Barbarus*, etc.

Le P. A. Reginald, de l'ordre des Frères Prêcheurs, dit de son côté : *Ut universale in essendo detur* A PARTE REI, *debere dari aliquam* NATURAM *omninò indivisam* EXISTENTEM IN PLURIBUS (Doct. divi Thomæ *tria princ.*, p. 317). Après avoir exposé l'opinion des Platoniciens, des Stoïciens et des Nominaux, le capucin Villalpand exprime la même pensée ainsi qu'il suit: *Sancti Thomæ et Scoti discipuli naturas quoque universales, sed in ipsis individuis agnoscunt. Scotistæ quidem* A PARTE REI ; *ita ut natura humana, juxtà ipsos,* IN IPSIS SINGULARIBUS *habeat, independenter ab intellectu, quidquid ad rationem universalis requiritur. Thomistæ è contra asserunt,* etc. (*Philosophia ad usum scholæ*, tom. I, pag. 280).

L'abbé Para du Phanjas, qui doit être une autorité pour mon adversaire, puisqu'il appartenait à l'ancienne Compagnie de Jésus, cherchant en quel sens une *nature unique*, l'universel en genre de nature, l'*universel scientifique*, peut convenir identiquement à plusieurs individus, dont l'un n'est pas l'autre, se demande si une nature universelle existe « dans les choses, » et expose, de cette sorte, la thèse des réalistes : « Pour résoudre ce problème métaphysique, quelques philosophes scotistes, dans les siècles de barbarie, imaginèrent les universaux *de la part de la chose:* c'est-à-dire qu'ils supposèrent qu'il y avait pour chaque espèce d'êtres, une *unique nature banale*, qui était commune à tous les individus » (*Théorie des êtres insensibles*, tom. I, pag. 363).

De son côté, le P. Tongiorgi, actuellement professeur au collége

(1) *In præf. Porph.* q. 4, art. 1.

romain, sous ce titre : *Rejiciuntur universalia* A PARTE REI, dit : *Impugnamus nunc eos omnes philosophos, qui quanquam universalia separata* (les universaux faussement attribués à Platon et que Tongiorgi vient de réfuter) *non ponant, tamen longiùs et ipsa quàm par est progressi, ita tuentur universalium realitatem ut contendant esse* IN REBUS *non solùm* NATURAM QUÆ EST UNIVERSALIS, *sed etiam* UNIVERSALITATEM *ejus; ita quod natura v. gr. humana, quæ universalis denominatur, quæque* IN SINGULIS EST HOMINIBUS, *habeat ex se realiter et ante omnem intellectûs operationem* UNITATEM *illam propter quam universalis denominatur. Hoc est universale, ut aiunt,* A PARTE REI (*Inst. Philos.*, tom. I, pag. 337).

J'opposerai enfin au P. Ramière une autorité qu'il ne récusera certainement pas; c'est celle du demi-dieu auquel il a sacrifié son jugement et tout son bon sens. Voici comment le P. Liberatore développe la notion de l'universel *à parte rei* : « La controverse relative à la nature des universaux, dit ce jésuite, a toujours été, dès l'origine de la philosophie, le tourment des philosophes et le pivot de toutes leurs disputes..... Cette discussion, soulevée jadis chez les Grecs, puis chez les Arabes, se ralluma dans le moyen-âge, parmi les scolastiques, entre les célèbres écoles du *nominalisme*, du *conceptualisme* et du *réalisme*. La première de ces écoles réduisait les universaux à de vaines dénominations, la seconde à de simples formes subjectives de l'âme, *la troisième les supposait en acte hors de l'esprit* (1) *dans les individus mêmes qui composent la nature* (2). »

Nous pourrions emprunter aux livres des philosophes scolastiques des volumes de citations semblables; mais celles que nous avons reproduites suffisent évidemment pour justifier l'interprétation que nous avons donnée de la troisième proposition. Le P. Ramière peut voir maintenant que je n'ai pas attribué à l'expression *à parte rei* « un sens que l'usage réprouve, » et que j'étais parfaitement autorisé à soutenir que le Saint-Office n'a pas proscrit le système d'après lequel les universaux objectifs ou les idées universelles, éternelles, immuables et indépendantes des choses individuelles existent en Dieu; mais qu'il condamne uniquement

(1) Connaissant l'étourderie du P. Ramière, je ne serais pas étonné qu'après avoir lu cette expression « hors de l'esprit, » il ait omis de lire le reste de la phrase et s'en soit tenu à la donner comme définissant toute seule l'universel *à parte rei*

(2) La terza li supponiva in atto fuori dello spirito *negl individui* stessi che compongono la natura. *Della conoscenz. intell.*, parte 2, p. 64 et 65.

une philosophie qui soutiendrait, d'un côté, que les universaux s'identifient avec les choses créées, et que, de l'autre, ils ne sont pas distincts de Dieu. C'est donc le panthéisme seul qui est encore condamné dans la troisième proposition.

Le collègue du P. Ramière dans sa campagne contre l'Ontologisme, M. l'abbé Armand, est pleinement de cet avis. Après avoir défini les universaux *à parte rei*, comme je l'ai fait moi-même (1), cet ecclésiastique s'exprime ainsi : « Il ne saurait être permis de dire que les universaux *à parte rei* ne sont pas réellement distincts de Dieu, car alors l'être, la substance même de Dieu serait aussitôt confondue avec les existences particulières et avec la substance même des choses créées » (*Revue des Sciences ecclés.*, oct. 1862, pag. 376).

Telle est la conclusion que cet adversaire de l'Ontologisme tire de la condamnation de la troisième proposition ; et c'est la seule qu'on en puisse régulièrement déduire.

D'après cette condamnation, l'on ne peut donc affirmer que les universaux *à parte rei* ou identifiés avec les choses finies, ne sont pas distincts de Dieu et ne font qu'une seule et même chose avec lui. Mais il ne s'ensuit pas de là que l'universel *à parte rei* se confonde avec l'universel des ontologistes. Bien que l'universel de ces philosophes et celui des réalistes soient, l'un et l'autre, objectifs et hors de l'esprit, néanmoins les réalistes seuls les confondent avec les individus, et seuls ils admettent ainsi des universaux *à parte rei*. L'Ontologisme, au contraire, n'admet pas des universaux de cette sorte. En soutenant que ces objets de la pensée, ces archétypes, ces idées éternelles, ces exemplaires généraux ne sont pas distincts de Dieu, il affirme hautement qu'ils sont distincts des choses, et il se garde bien de dire, dès lors, que « l'universel *à parte rei*, » ou confondu avec les existences particulières, « n'est autre chose que l'essence divine elle-même. »

Mais notre grand critique, qui ne se croit pas tenu de connaître ce qu'il attaque, reprend le cours de ses déclamations, et s'écrie :

(1) Voici ces paroles : « D'autres reconnaissant une valeur réelle aux idées universelles, faisaient consister les universaux dans les choses elles-mêmes » (*Revue des Scienc. ecclés.*, 20 oct. 1862, p. 375). « Les universaux *a parte rei* se trouvent dans les essences particulières et dans les natures individuelles. Les universaux *à parte intellectus* ne sont qu'une pure abstraction de notre esprit » (*Ibid.* p. 376).

« Que penser de ce mode d'interprétation? Ce n'est pas à vous seulement que je le demande, mon R. Père (Gardereau), mais je m'adresse à tout homme de bonne foi, et je lui demande : 1° si, avec cette méthode, on ne peut pas faire dire tout ce que l'on veut à toute proposition donnée? 2° si l'on peut sérieusement supposer qu'il se soit trouvé dans l'Église catholique un homme capable de demander sérieusement au Saint-Office si on peut enseigner *tutò* que les objets de nos idées universelles, en tant qu'ils sont dans les choses créées, sont identiques avec Dieu, ou, en d'autres termes, si une chose, en tant qu'elle est créature, est identique au Créateur ? 3° si le Saint-Office a pu condamner ce sens dans une proposition qui ne le comporte en aucune manière, soit qu'on l'interprète d'après l'usage, soit qu'on s'attache au sens des mots. Enfin, je demande ce que devient, en présence d'une interprétation semblable, l'évidence qu'on a osé invoquer contre nous ? » (pag. 28).

A mon tour je demanderai moi-même, non pas à D. Gardereau qui fait le sourd, mais à tous ceux qui ont lu l'argumentation du P. Ramière, argumentation que j'ai intégralement reproduite, ce qu'il faut penser de son mode d'interprétation. Je répondrai ensuite, de cette sorte, aux questions adressées au religieux bénédictin :

1° Avec la méthode du jésuite, méthode qui ne tient aucun compte de la valeur des mots du dictionnaire philosophique, on pourrait faire dire tout ce qu'on voudrait à une proposition quelconque.

2° Il « s'est trouvé dans l'Église catholique un homme capable de demander sérieusement au Saint-Office si on peut enseigner *tutò* que.... une chose, en tant qu'elle est créature, est identique au Créateur ; » et cet homme est le R. P. Ramière lui-même, le R. P. Ramière en personne.

Le public sait très-bien que quelques Pères jésuites sont les promoteurs de la condamnation des sept propositions. Les meneurs du parti néopéripatéticien avaient, en effet, besoin, depuis quelque temps, d'un décret qui condamnât l'Ontologisme. Or, on n'ignorait pas que le P. Ramière avait résumé aveuglément quelques pages du P. Liberatore contre cette philosophie, et en avait composé un livre sur l'*Unité*, etc., qui avait même été déjà approuvé par le T. R. Père Général de l'Ordre (1). On savait aussi que le

(1) Tout a été si mal concerté, dans cette affaire, que l'approbation donnée, par le T. R. P. Becks, à cet ouvrage, qui se donne, au moins d'après son titre, comme inspiré par les récents décrets des congrégations romaines, est antérieure, de près de deux ans, au décret du Saint-Office dont se plastronne le philosophe sensualiste. Cette approbation est datée du 10 décembre 1859, et le décret du Tribunal romain a été porté le 21 septembre 1861. Il n'y a au reste d'autre

jésuite français brûlait de montrer son zèle. Mais, comme on ne comptait pas beaucoup sur la force de son argumentation, et que l'on voulait exercer sur les ontologistes une pression de plusieurs atmosphères, on crut y réussir en faisant suivre le titre du livre, de ces mots : D'APRÈS LES RÉCENTES DÉCISIONS DES CONGRÉGATIONS ROMAINES. Cela fait, d'ailleurs, très-bien sur un livre ; cela pose à merveille un auteur, et il est évident qu'un tas de badauds ne peuvent manquer d'accepter comme réglé et défini par les congrégations romaines, toutes les conclusions d'un ouvrage fait d'après leurs récentes décisions (1).

Le P. Ramière fut donc appelé à Rome, dans les premiers mois de l'année 1861, pour s'entendre avec deux ou trois personnages de sa Compagnie qui veulent s'attribuer le monopole de la direction et du gouvernement des écoles catholiques. Aidé, nous le croyons du moins, de quelques-uns des rédacteurs de la *Civiltà*, le néopéripatéticien français composa les sept propositions avec des « termes ontologistes (2) ; » mais il y ajouta maladroitement des expressions péripatéticiennes dont il ne comprenait pas la signification traditionnelle, et il en est résulté que l'Ontologisme est passé à travers le crible des propositions censurées, et s'est trouvé n'être aucunement en cause. Les Néopéripatéticiens ont donc travaillé pour le roi de Prusse ; et, en voyant la confusion

récente décision des congrégations romaines, mentionnée dans l'ouvrage, que la condamnation des quatre propositions de l'Index contre le traditionalisme, condamnation à laquelle M. Bonnetty a dû souscrire.

(1) Aussi le révérend Père, après avoir dit dans sa préface, qu'il avait hésité d'abord à publier son livre, composé depuis « plusieurs années, » ajoute : « Ces craintes ne peuvent plus nous arrêter depuis que les appréciations qui, dans notre bouche, auraient pu paraître présomptueuses, ont été confirmées par une autorité devant laquelle tous les catholiques s'inclinent » (p. VIII).

(2) Le révérend Père dit à ce sujet : « Ces propositions, composées presque uniquement des termes et des formules les plus usités chez les écrivains ontologistes, ont un sens parfaitement clair (*Lettres*, p. 12). » Il y a du vrai dans cette assertion ; seulement, le jésuite omet de dire qu'il a ramassé tous ces termes, sans intelligence et sans en avoir saisi la portée. S'il croit, au reste, qu'il suffit de ramasser et de lier ensemble quelques expressions de la philosophie ontologiste pour en faire des propositions avouées par ses défenseurs, il se trompe étrangement. Pour faire ce choix, il fallait beaucoup de sagacité. En ces choses-là il arrive souvent qu'on manque d'attention pour quelque circonstance qui renverse tout et met en déroute la théorie que l'on s'est formée. C'est ce qui est arrivé aux fabricateurs des sept propositions. Aussi ces propositions *peu sûres* ne sont-elles pas frappées au timbre de l'Ontologisme.

dans laquelle ils se trouvent, ce serait vraiment à rire aux éclats, si l'on n'était retenu et dominé par le sentiment de la commisération.

Notre réponse à la seconde question satisfera donc le R. Père, nous le croyons du moins. Il comprendra, du reste, que l'étonnement qu'il cherche à exciter dans les esprits ne saurait avoir aucune portée. Car on peut en manifester un tout semblable, à peu près, pour toutes les propositions fausses, condamnées par l'Église. Nous n'ajouterons donc rien sur sa manière de défendre son opinion par des considérations sentimentales. Car, il a beau dire, les considérations de ce genre ne sont pas des raisons.

3° Le Saint-Office n'a pu condamner, dans la troisième proposition, que le sens indiqué, le sens panthéiste, puisque c'est le seul qu'elle comporte, « soit qu'on l'interprète d'après l'usage, soit qu'on s'attache au sens des mots. » Le Tribunal romain ne pouvait raisonnablement supposer, en effet, que le dénonciateur de cette thèse imaginait une terminologie philosophique toute nouvelle et qu'il mettait, à la place d'un fait, sa fantaisie ou son système. La Sacrée Congrégation a donc pris les mots *à parte rei* dans le sens classique; elle a vu, dans la proposition qui était soumise à son examen, un sens panthéiste, la doctrine de l'immanence de la substance divine dans les choses finies, et elle l'a condamnée.

Nous pouvons donc conclure finalement que le R. Père s'y est mal pris, et qu'en voulant faire entrer trop de choses dans les sept propositions, il a compromis le succès de son entreprise. Il n'a abouti qu'à faire un amalgame informe d'opinions inexactes, de formules aussi bizarrement conçues que fastidieusement assemblées ; mais il n'a pas exposé la philosophie des disciples du grand Docteur de l'Eglise africaine. Au lieu de présenter au Saint-Office l'Ontologisme ou l'augustinianisme, il n'en a offert que la caricature ; et c'est elle seule qui a été condamnée. D'où il suit, en définitive, qu'en présence de l'interprétation donnée par l'auteur de la *Défense*, « l'évidence qu'on a osé invoquer » contre le P. Ramière n'est nullement obscurcie et continue à briller de tout son éclat.

IV.

Venant à l'examen de la 4e proposition, notre adversaire dit qu'elle « pourrait être interprétée de manière à n'atteindre qu'une

fraction des ontologistes, et que les ontologistes modérés pourraient se soustraire à la censure du Saint-Office, si les quatre autres propositions n'étaient pas exprimées de manière à écarter toute équivoque (p. 30). »

Le révérend Père n'a donc rien à objecter contre l'interprétation que j'en ai donnée ; mais il me fait quelques reproches dont il ne me sera pas difficile de me justifier. Il s'exprime ainsi :

L'auteur de la *Défense* se place, en effet, pour renier la quatrième proposition, au point de vue de l'ontologisme modéré. Mais ce qui est étrange, c'est qu'il nie l'existence d'un ontologisme plus conséquent, qui soutient cette proposition dans toute sa rigueur. « Les ontologistes enseignent, nous dit-il, que cette connaissance » innée de l'infini ne renferme en aucune manière la connaissance des choses » individuelles et contingentes. » Il dit de même, en interprétant à sa manière la proposition cinquième : « L'ontologisme avoue très-bien que nos connaissances » individuelles et surnaturelles ne sont pas des modifications de la connaissance » par laquelle Dieu est connu comme être simplement. » S'il eût dit : *j'enseigne, j'avoue*, ou : *quelques ontologistes enseignent, avouent*, nous lui aurions laissé très-volontiers le bénéfice de sa modération, quoiqu'il nous semblât acheté au prix d'une manifeste inconséquence. Mais dire simplement *les ontologistes enseignent, l'ontologisme avoue*, alors que les principaux docteurs de cette école, et à leur tête Malebranche, repoussent cet aveu et enseignent tout le contraire, c'est vraiment agir avec trop de sans-façon à l'égard de ces docteurs illustres aussi bien qu'à l'égard des lecteurs.

Encore sur ce point, qu'il me soit permis de le dire, le R. Père s'abuse. Je n'ai pas nié que certains écrivains se soient mal exprimés au sujet de l'Ontologisme, puisque à la page 113 de la *Défense*, je montre que Gioberti a ajouté à la théorie ontologiste des faussetés qui justifient la condamnation de son livre ; et je reconnais, d'ailleurs, que Malebranche paraît s'être laissé entraîner à des exagérations blâmables (*Ibid.*). Je n'ai donc pas, dès lors, nié l'existence d'un ontologisme inconséquent que le philosophe sensualiste se complaît à nommer un Ontologisme conséquent. Il n'y a, du reste, qu'à s'entendre : S'il a connu des philosophes qui enseignent le fatras de propositions, qui ont été censurées par le Saint-Office et qui composent le pseudo-ontologisme dont parle M. Ubaghs, espèce de panthéisme dans lequel le P. Ramière se trouve empêtré lui-même [1], qu'il s'arrange avec eux, et qu'il les

(1) J'avais cité un passage dans lequel le P. Ramière professe nettement le panthéisme, et M. Ubaghs, en le reproduisant, en a cité plusieurs autres. L'humble jésuite répond ainsi qu'il suit :

« M. Ubaghs va plus loin et il veut que je sois moi-même enveloppé dans la

réfute. Mais il doit reconnaître que, devant ma définition de l'Ontologisme, tombe l'accusation qu'il a portée en ce qui touche la doctrine professée dans la *Défense*. Je ne tiens aucun compte, au reste, de ce qu'il dit, qu'il laisse à l'auteur de cet ouvrage « le

condamnation du pseudo-ontologisme. Pour le prouver, il cite une phrase de mon livre qui, interprétée dans le sens le plus défavorable, et le plus contraire à tout le reste du livre, pourrait bien exprimer non pas seulement le pseudo-ontologisme, mais même le pur panthéisme. Il n'en serait pas autrement de plusieurs textes de l'Ecriture qu'on interpréterait avec la même *injustice*. » Le révérend Père nous communique ensuite deux textes de l'Ecriture qu'il mutile et falsifie; ce qui fait dire à M. Bonnetty : « Nous croyons devoir faire observer que le P. Ramière se fie un peu trop à sa mémoire en citant ces textes ; ils sont l'un et l'autre inexacts » (Déc. 1863, p. 444). Je répondrai donc au révérend Père que son moyen de défense est d'une nullité complète, puisque nous n'avons ni altéré ni tronqué ses phrases; que, d'ailleurs, nous ne les avons pas interprétées « avec injustice, » puisque nous ne les avons pas du tout interprétées, et que nous nous sommes contentés de citer ses propres paroles. D'autres remarqueront aussi, sans doute, la finesse du procédé qu'il indique aux panthéistes. Nous n'insistons donc pas sur ce point, parce que le révérend Père nous dit enfin : « Je ne défends pas du reste cette phrase; dès qu'elle a pu donner lieu à quelque difficulté, je suis prêt à la retirer. » Voilà ce que le P. Ramière aurait dû dire de prime abord. Il doit retirer cette proposition et aussi les suivantes, que M. Ubaghs avait extraites du livre de l'*Unité :*

« Si nous voulons avoir la raison dernière de la possibilité des choses, il faut aller la chercher dans l'essence de Dieu, en tant que cette essence peut communiquer à l'homme, à un degré fini, l'être qu'elle possède à un degré infini. »

« L'essence de Dieu est nécessaire, aussi bien que la connaissance de toutes les formes sous lesquelles elle peut se reproduire elle-même. »

« Cette essence est de plus immuable; car elle n'est que la *reproduction* possible à un degré fini de cette perfection que Dieu possède sans limites. »

« La créature ne possède pas l'être divin tout entier. »

« L'homme ne pourra ressembler à Dieu par l'intelligence qu'à la condition d'avoir en lui ce par quoi Dieu est intelligent. »

Le révérend Père ne doit donc pas se contenter de dire que, « dans le livre où il combat l'ontologisme et le panthéisme, » il a seulement « laissé échapper *une expression* qui, prise à la lettre, démentirait tout l'ensemble de sa doctrine. » Il ne doit même pas se contenter de « retirer » les propositions panthéistes et d'autres que nous pourrions encore extraire de ses écrits; il faut qu'il renonce à tout son système. Car en laissant flotter son esprit au courant des opinions à la mode dans l'école positiviste, il en vient à ce fatal mélange panthéistique de l'Etre infini avec l'être en général qu'il extrait de tous les individus. Il ne s'agit donc pas pour le P. Ramière de rétracter quelques expressions; il faut qu'il abandonne toute sa théorie de la généralisation par l'abstraction, puisqu'elle respire, *à capite ad calcem*, le panthéisme le plus positif et le plus dangereux.

bénéfice de sa modération, » quoiqu'elle lui « semble achetée au prix d'une manifeste inconséquence. » J'attends que mon contradicteur ait montré ce défaut de logique.

Il est, d'ailleurs, très-vrai que j'ai dit : *Les ontologistes enseignent*, l'*Ontologisme avoue*, et que je ne me suis point servi de ces expressions : *J'enseigne, j'avoue.* Je devais en agir ainsi, puisque je ne parlais pas en mon nom seulement. L'avocat du sensualisme n'aurait pas dû oublier que j'ai exposé l'Ontologisme d'après les plus grands penseurs, d'après les plus savants docteurs de l'Eglise. J'ai répété ce que disent saint Augustin, saint Bonaventure, Henry de Gand, Denis le Chartreux, Bossuet, Fénelon, Leibniz, Gerdil. Le révérend Père le reconnaît lui-même, en partie, lorsqu'il dit que l'auteur de la *Défense* « invoque avec plus de confiance encore le témoignage de la grande tradition, qui pour lui se résume dans saint Augustin et saint Bonaventure. » Seulement il restreint outre mesure le témoignage de ce que j'appelle la tradition catholique, et il oublie ce qu'il dit lui-même, deux lignes plus haut, savoir : que je « n'hésite pas à faire de saint Thomas le patron de la vision en Dieu (1). »

Mais le révérend Père est dans l'embarras ; il serait cruel d'insister. Qu'il soit seulement bien avéré que, à l'égard de la quatrième proposition, il n'oppose rien à l'interprétation que j'en ai donnée dans la *Défense*.

Le fougueux néopéripatéticien n'objecte rien, d'ailleurs, en ce qui concerne l'interprétation de la cinquième proposition, si ce n'est que « l'Ontologisme ne réussira jamais à expliquer comment les connaissances surnaturelles ne sont pas elles-mêmes renfermées dans la connaissance immédiate de Dieu » (pag. 31). Cette observation ne nous arrêtera pas ici, puisque nous y avons répondu ailleurs (2). Elle prouve seulement que notre adversaire

(1) *Lettres*, p. 7. — Mon *bienveillant* contradicteur a trouvé très-charitable de dire à ses lecteurs que j'ai agi ainsi, pensant qu' « il serait trop dur de faire de saint Thomas, le patron du matérialisme » (*Ibid.*). Je remercie le révérend Père de cette intention qu'il me prête et je ne me plains pas de ce qu'il y a d'insolent dans ses paroles. Mais je puis l'assurer que, si je croyais saint Thomas sensualiste, j'*oserais* le dire. Car je n'ai jamais pensé que l'hypocrisie fût un devoir et le mensonge une vertu. Je ne suis pas de ceux qui disent tout haut le contraire de ce qu'ils disent tout bas, et le P. Ramière sait très-bien que j'ai toujours souverainement méprisé les lâchetés de toutes sortes.

(2) Voy. *Défense de l'Ontol.* depuis la pag. 52 jusqu'à la pag. 69. J'en ai dit aussi quelque chose dans le premier volume de mon *Cours de Philosophie*, pag. 138 et pag. 154.

ferait beaucoup mieux de s'instruire que de juger ce qu'il ne comprend pas. Vous ne voyez pas, en effet, mon révérend Père, comment les connaissances naturelles de Dieu diffèrent des connaissances surnaturelles de ce souverain être? Eh! bien, étudiez ce que les théologiens vous disent sur l'objet formel et sur la distinction de nos actes et de nos facultés. Donnez-vous la peine de lire leurs écrits et surtout lisez ce que vous lisez, et non pas ce que vous imaginez. Creusez leurs pensées, et, si vous ne les comprenez pas, ne vous lancez pas dans une polémique avec des armes impuissantes ou très-peu courtoises. Tâchez surtout de suivre le conseil d'un poète philosophe : « Avant donc que d'écrire apprenez à penser. »

La 6e et la 7e propositions n'offrent aucune difficulté qu'on puisse opposer à la théorie ontologiste de la connaissance. Le révérend Père approuve ce que j'en ai dit, et il n'est plus question de ces deux propositions.

En voilà donc bien assez pour répondre aux pauvretés dont sa diatribe est remplie. Après les explications que j'ai données, je puis laisser passer tout le bavardage du phraseur sensualiste. Je puis lui laisser dire à plaisir que « pour trouver dans les propositions condamnées autre chose que le pur ontologisme, il a fallu leur prêter un sens qu'elles excluent de la manière la plus expresse; il a fallu changer la signification des formules les plus clairement déterminées par l'usage; il a fallu y mettre des mots qui n'y sont pas, et en ôter ceux qui y sont, etc., etc. » (pag. 21). Ce sont des déclamations qui portent à faux; nous l'avons prouvé, et les lecteurs ont vu suffisamment que je n'ai pas eu à m' « évertuer» beaucoup, « pour trouver à ces cinq propositions un sens différent de l'ontologisme (pag. 20). » Ils ont vu qu'il est non seulement *possible* que le décret du Saint-Office ne s'adresse pas à l'Ontologisme, mais qu'il est sûr, au contraire, que ce décret n'atteint pas cette philosophie, et que « l'argument *des* récents décrets des Congrégations romaines » (1), ne prouve rien contre elle.

Il ne nous reste donc qu'à inviter notre adversaire à réfléchir sur ses propres paroles, et à comprendre que « quand la grande voix de Rome se fait entendre » (pag. 19), les catholiques ont un écueil à éviter, celui de « donner aux sentences prononcées par les tribunaux romains un sens qu'elles n'auraient pas, et d'exploiter

(1) Page 7. — Il eût été plus exact de dire « *du récent* décret, » puisqu'il n'y en a qu'un.

au profit d'une opinion, l'autorité auguste qui a pour mission unique de sauvegarder le dépôt de la vérité révélée (*Ibid.*). » Il verra qu'il n'a guère évité cet écueil, et nos lecteurs trouveront, de leur côté, que si l'Ontologisme n'est jamais attaqué que par des écrivains de la force du P. Ramière, son empire sur les intelligences n'est pas près de finir.

V.

Mais le révérend Père sera sans doute plus fondé en ce qui concerne le recours au tribunal vivant, et nous devons examiner maintenant les résultats de son enquête.

Le croquemitaine néopéripatéticien reprend donc son rôle. Les plus lugubres pensées l'assiégent; il entend des voix mystérieuses; il sent dans l'air le mirage et la fascination d'un esprit qui s'approche, et il croit voir errer autour de lui des spectres que son imagination fait naître. Il assombrit enfin lui-même sa voix, se drape dans son manteau noir et, semblable à l'ange exterminateur, il s'avance pour montrer aux ontologistes la hart de l'Inquisition.

Néanmoins, qu'il nous permette de le lui dire, c'est, pour nous, dans les circonstances présentes, un bien mince sujet d'effroi qu'une semblable apparition. Nous ne sommes pas de ces esprits qui élèveraient des autels à la peur, et nous pensons que quelques réflexions suffiront pour exorciser efficacement le spectre qui s'offre à nous. Il sera facile de voir, en effet, qu'en s'efforçant d'appliquer, sans raison, à la philosophie augustinienne un nouvel acte du Saint-Office, le révérend Père a mis en jeu un ressort gigantesque pour enfanter des puérilités.

Pour lui montrer, au reste, que l'on ne peut prendre au sérieux ses fantaisies d'enfant, nous n'avons qu'à exposer son argumentation sophistique. Il verra lui-même que nous sommes en droit d'appliquer à son œuvre l'apologue des bâtons flottants. Écoutons donc son foudroyant réquisitoire.

« La vérité de mes affirmations, dit-il d'abord, a pourtant été démontrée d'une manière encore plus palpable » (p. 32). Ce sera fort heureux pour ces affirmations ; car, comme on l'a vu, elles sont loin d'être démontrées d'une manière quelconque. Laissons donc le pourfendeur de l'Ontologisme nous prouver son assertion.

Dans ce but, il nous dit qu'un ontologiste a envoyé à la Sacrée Congrégation « un Mémoire justificatif rédigé avec un talent très-remarquable, » et il prétend que « si la cause de l'Ontologisme eût pu être gagnée, elle l'eût été infailliblement après une pareille défense. » Puis il poursuit ainsi :

Mais demander pour l'ontologisme une sentence d'absolution, c'était demander au Saint-Office de se déjuger lui-même. Les arguments les plus ingénieux ne pouvaient faire que la Sacrée Congrégation pût voir après coup dans les propositions censurées autre chose que ce qu'elle y avait vu en les condamnant, et qu'elle déclarât saine et orthodoxe une doctrine qu'après une très-mûre délibération elle avait déclaré ne pouvoir être enseignée sans danger. La réponse du Saint-Office n'a pu être et n'a été en effet que la confirmation de la sentence rendue par le saint Tribunal, accompagnée d'une déclaration très-expresse de l'identité de la doctrine censurée dans ses sept propositions avec celle qui était présentée dans le mémoire justificatif, comme doctrine ontologiste (page 33).

Nous reviendrons plus loin sur plusieurs inexactitudes que renferme ce récit. Pour le moment, sans entrer dans des détails qui seraient inutiles, et en débarrassant la narration du P. Ramière de tout un fatras pédantesque, on peut la résumer en deux mots, et la réfuter par l'argument suivant que nous présentons à sa Révérence : D'après vous, mon révérend Père, le Saint-Office aurait trouvé une complète « identité » entre « la doctrine censurée dans ses sept propositions, » et « celle qui était présentée dans le Mémoire justificatif, comme doctrine ontologiste ; » or, les propositions bien connues ne renferment rien qui contrarie l'Ontologisme ; je l'ai prouvé dans la *Défense* et je viens de détruire les derniers arguments que vous avez imaginés contre cette philosophie. Donc « les organes de l'Ontologisme » sont autorisés « à ne tenir aucun compte du résultat des démarches » de l'auteur du Mémoire.

Quand même, en effet, le Saint-Office eût condamné le Mémoire en question, — ce qui n'est pas, — qu'est-ce que cela prouverait contre l'Ontologisme, si l'on ne montre pas l'identité des propositions comprises dans ce document avec les thèses ontologistes? Le révérend Père avoue que le Saint-Office n'a réprouvé dans ce Mémoire que ce qui est dans les propositions condamnées ; donc, au lieu de nous effrayer de l'apparence sans aller au fond des choses, nous pourrions conclure, dès maintenant, que ce nouvel acte de la Sacrée Congrégation n'atteint pas plus l'Ontologisme que la condamnation des sept propositions elles-mêmes.

Mais nous pouvons aller plus avant, et, si pour faire de cet acte un épouvantail effroyable, le judicieux aristotélicien s'entoure d'un nuage, il suffira d'y regarder de près et le fantôme s'évanouira.

On nous permettra donc de trouver étrange que le révérend Père cherche à se servir d'une chose obscure pour nous éclairer. Il n'a, en effet, aucune pièce officielle qui puisse prêter une base à nos discussions ; tout est dans le vague ; on ne sait qui a improuvé ce mémoire et ce livre, ni ce qu'on y a improuvé. Il n'y a pas eu de sentence juridique portée par le saint Tribunal. Le secrétaire de la Sacrée Congrégation a confirmé la sentence précédemment rendue à l'égard des sept propositions ; il a trouvé quelque affinité entre ces propositions et de nouvelles propositions qu'on lui présentait. Voilà tout. Ce n'était pas, ce nous semble, au révérend Père à donner à ce fait les proportions d'une décision pontificale, d'une condamnation du Mémoire et de l'ouvrage.

Loin de moi, cependant, la pensée d'atténuer la gravité de ce fait. Mais il me sera permis, sans doute, de le réduire à de justes proportions, et d'en définir d'une manière plus nette le sens et la portée.

Qu'a voulu le Saint-Office ? C'est une question délicate, mais très-simple, à laquelle des renseignements précis me permettent de répondre. Le secrétaire de la Sacrée Congrégation ne condamne en particulier et déterminément aucune des propositions soutenues par l'Auteur du Mémoire. Il est seulement dit dans la lettre qui lui a été adressée, que les quinze propositions, soumises à l'examen, renferment plusieurs thèses *presque* identiques à quelques-unes des sept propositions improuvées par le Saint-Office. De là le vénérable auteur des *Prælectiones* a conclu que son livre, renfermant quelques-unes des thèses comprises dans le Mémoire, pouvait être un sujet d'achoppement, et, sans avoir demandé un examen de ce travail, il l'a retiré du commerce et de l'enseignement.

Ainsi, les consulteurs du Tribunal de l'Inquisition ont trouvé quelque affinité entre certaines thèses du Mémoire et les propositions déclarées peu sûres (*tutò tradi non posse*) par le décret du 21 septembre 1861. Pour motiver cette sentence, il suffit évidemment que ces thèses soient équivoques ou qu'elles renferment quelques expressions ambiguës, et qui ont besoin d'être expliquées si on veut les enseigner *avec sûreté* (*tutò*). Il suffit, par exemple, que les deux membres du Tribunal romain, chargés d'examiner ce Mémoire et cet ouvrage, aient regardé comme *non tuta* cette proposition : *Realitas quæ menti nostræ tanquam idea objicitur est Deus solus; proindeque Deum immediatè et omnia in Illo percipimus.*

Ils ont pu trouver, en effet, que les mots *mens*, *idea* et *percipimus* n'étaient pas suffisamment définis. Quelques explications ont pu être jugées nécessaires, surtout en présence des sensualistes qui

ne donnent à l'*intelligence* (*mens*) pour objet que des fantômes, et qui ne saisissent sous le nom d'*idées* que des images sensibles. Cette proposition était évidemment dangereuse pour des esprits de cette trempe.

Quelques propositions du Mémoire ont donc pu paraître offrir quelque danger et réclamer certaines explications plus précises. C'est ce qu'a voulu dire le secrétaire du Saint-Office. On sait très-bien, en effet, à Rome qu'il faut prendre des précautions infinies, lorsqu'il s'agit d'un livre qui peut tomber entre les mains de gens encroûtés de sensualisme, et qui, comme le P. Ramière, ne distinguant pas l'intelligence (*mens*) des sens, s'imagineraient que la réalité que nous saisissons par les sens est Dieu lui-même.

Au lieu de comprendre ces choses et de conclure qu'on ne demandait à l'Auteur du Mémoire que de mieux expliquer quelques mots, pour se préserver de certaines interprétations dangereuses, le P. Ramière, avec son tact et sa bienveillance ordinaires, a mieux aimé tirer parti des avantages que lui offrait l'improbation apparente de quelques thèses (inconnues) du Mémoire. On trouvera même qu'il en a un peu abusé. Sous un respect affecté, avec de faux semblants d'admiration, il a bien voulu amnistier le respectable auteur du « Cours de philosophie ontologiste, » tout en lui faisant la leçon. Il persiffle même la Société à laquelle ce philosophe appartient, et il la loue d'avoir, en renonçant à l'Ontologisme, imité « la soumission de l'illustre archevêque de Cambrai (p. 53). »

Or, quoiqu'il soit très-beau d'imiter Fénelon dans une rétractation, et que ce soit même un devoir de suivre ses traces lorsqu'on a eu le malheur de s'égarer, il nous semble que louer une société pour une rétractation qu'elle n'a pas eu à faire, et qu'on peut tout au plus accuser d'avoir, pour le bien de la paix, consenti à ne pas se défendre, c'est, ce nous semble, très-peu *bienveillant*. Mais grâce à Dieu l'honneur de cette vénérable Société n'est pas entre les mains du P. Ramière. Aussi a-t-elle jugé qu'il n'était pas besoin de prendre ses invectives au grand sérieux. Elle a cru n'avoir pas à s'occuper des accusations grossières qui lui sont adressées, et elle a écrasé de son dédain toute cette opposition mesquine et tracassière.

En résumé, il n'est donc pas vrai que le Saint-Office ait condamné, dans le Mémoire, les propositions qui constituent l'Ontologisme; il n'est pas vrai que nous ne puissions admettre, dans l'âme humaine, la connaissance immédiate de Dieu et la vision

des idées générales dans la divine Essence. Le Panthéisme est seul atteint par la sentence de la Sacrée-Congrégation, comme Mgr de Tours l'a si bien constaté, et la lettre du secrétaire du Tribunal romain, dans l'affaire du Mémoire, ne dit pas autre chose, d'après le P. Ramière lui-même. La grande voix de ce tribunal ne s'adresse donc pas aux défenseurs catholiques du système qui cherche l'universel dans les raisons éternelles de l'entendement divin ou dans l'essence même de Dieu.

Si donc le P. Ramière a pu semer à tout hasard, autour de lui, quelques sourdes insinuations, s'il a pu déposer dans l'esprit de quelques lecteurs, incompétents dans ces matières, une foule de pensées indéterminées qui les poursuivent et les troublent, il n'a pas résolu dans son sens la question de fait, il n'a pas établi la condamnation de l'Ontologisme. Dans son attaque imprudente, il a été battu à la première tranchée.

VI.

Je me crois, au reste, d'autant plus autorisé à soutenir cette interprétation des divers actes du Saint-Office, que Mgr de Tours est arrivé au même résultat par rapport au plus important d'entre eux, et que l'Ontologisme est toujours enseigné à Rome, même depuis la condamnation des sept propositions. Ce sont deux faits qui méritent d'arrêter un instant l'attention du lecteur et sur lesquels on nous permettra bien sans doute de dire quelques mots.

I. La proscription des sept propositions est, effectivement, si peu une condamnation de l'Ontologisme, que Mgr de Tours, après avoir consulté les théologiens romains, écrivit, le 13 mars 1862, à Mgr de Nantes une lettre, dans laquelle il déclare que ce décret ne se rapporte en rien aux doctrines comprises sous ce nom. Voici en quels termes le vénérable successeur de S. Martin expose le sujet qui nous occupe :

« Malgré les grandes préoccupations du moment, les controverses soulevées sur le sens des sept propositions, condamnées le 18 septembre par le Saint-Office, ont attiré l'attention des esprits à Rome même, surtout parmi les hommes qui s'appliquent aux études philosophiques.

» J'ai interrogé un grand nombre de prélats les plus instruits et les plus compétents sur ces matières, ceux en particulier qui

étaient le plus en mesure de connaître le sens et l'objet du jugement qui a été rendu. Ils m'ont tous exprimé la conviction que l'intention du Pape et de la Sacrée-Congrégation n'a point été de toucher aux opinions enseignées dans les écoles et connues sous le nom d'ontologisme. C'est le panthéisme qu'on a eu en vue et qu'on a voulu atteindre, ainsi que vous l'avez pensé tout d'abord.

» Voilà, Monseigneur, sur la question capitale que vous vouliez avant tout éclaircir, ce que j'ai recueilli aux sources les plus sûres et les plus autorisées. »

Le récit de Sa Grandeur diffère donc entièrement de celui que les sensualistes veulent nous faire admettre, et c'est pourquoi le P. Ramière, donnant ici la juste mesure de sa bonne foi et de sa sincérité, a cru ne pouvoir mieux faire que de passer ce fait sous silence. Il avait pris l'engagement de citer toutes les pièces du procès; mais il a jugé que l'avis de Mgr Guibert n'était pas bon à entendre. Le grave néopéripatéticien a suffisamment compris, sans doute, que la déclaration de ce vénérable prélat écartait pleinement l'instance. Mgr de Tours, en effet, aurait-il ignoré ce qui se passait à Rome? Le révérend Père pense-t-il que Sa Grandeur a été mal renseignée? Pourquoi ne le dit-il pas, et, surtout, pourquoi ne le prouve-t-il pas? Il y a de la politique tortueuse dans ce silence, mais il n'y a pas de franchise.

Comprenant cependant qu'on pourrait très-justement l'attaquer au sujet de la prudence de ce laconisme intentionnel, le P. Ramière dans sa 3e Lettre et dans un autre numéro de la *Revue*, après qu'il juge avoir imprimé aux sens de ses lecteurs une certaine impression de terreur, s'exprime d'abord ainsi : « On ne dira plus que l'intellect humain atteint essentiellement et immédiatement en lui-même l'Etre infini et voit en lui toutes les essences créées (p. 3) [1]. » Puis, il rattache à cette définition inexacte de l'Ontologisme, la note suivante :

Comme je tiens singulièrement à éviter les malentendus, je déclare de nouveau que c'est cette doctrine, et celle-là seule, que je combats sous le nom d'ontologisme. Si à Rome quelques hommes recommandables professent, sous ce même nom, une doctrine toute différente, on n'a aucun droit de m'opposer leur autorité. C'est uniquement à cette ambiguité du titre que les partisans de la vision en Dieu se sont donné à eux-mêmes qu'il faut attribuer les renseignements contradictoires transmis de Rome à de vénérables prélats.

[1] Je ne puis m'expliquer que très-difficilement pourquoi, le révérend Père, s'il tient à éviter les malentendus, s'obstine à défigurer ainsi la doctrine ontologiste, et à la définir en termes on ne peut plus équivoques, en lui faisant soutenir

Le révérend Père entreprend donc de faire passer de vénérables prélats de l'Eglise de France pour des ignorants qui n'ont pas su distinguer l'Ontologisme français ou belge de l'Ontologisme romain. Une accusation de cette nature ne peut être excusable que lorsqu'on a les preuves en main; et il faut que ces preuves soient solides. Donc, après avoir prétendu que ces doctes évêques ont été trompés par l'ambiguité du nom d'Ontologisme que « les partisans de la vision en Dieu se sont donné à eux-mêmes, » il eût été, ce nous semble, nécessaire de déclarer et de dire nettement en quoi l'Ontologisme enseigné en France et en Belgique diffère de l'Ontologisme romain. Ce n'est pas en phrases obscures qu'il fallait s'expliquer sur des matières aussi graves, et il n'était pas licite de s'en tenir à une affirmation sans preuves.

Mais enfin, puisque, d'après notre adversaire lui-même, il y a un Ontologisme que l'on enseigne à Rome, tenons-lui compte de cet aveu, et montrons-lui qu'il n'y a aucune différence entre celui qui est reçu dans la Ville éternelle et celui qui se trouve exposé dans la *Défense*, ou qui est enseigné dans diverses écoles, en France et à l'Université de Louvain.

La doctrine des ontologistes français et des philosophes de l'Université de Louvain ne diffère aucunement, en effet, de celle qui est professée par les ontologistes romains. Il n'y a d'un côté comme de l'autre qu'un seul et même Ontologisme. Pour en juger, il suffira de transcrire ici quelques passages de deux discours qui ont été prononcés, à Rome, dans le courant de l'année dernière (1863). On verra que la doctrine des « partisans de la vision en Dieu » vient de recevoir, dans la terre classique de l'orthodoxie, une de ces confirmations éclatantes qui ne permettent plus même le doute.

En effet, le P. Vercellone, consulteur de l'Index, que sa place et son mérite mettent en relation avec tout ce qu'il y a de plus illustre à Rome, a prononcé, il y a quelques mois à peine (27 août 1863), au milieu d'un auditoire où se trouvaient des cardinaux, des évêques et des théologiens en grand nombre, un dis-

que nous voyons Dieu *en* lui-même et que nous voyons en lui les *essences créées*. Pour enlever au sophiste néopéripatéticien un vain prétexte d'ignorance, résumons donc encore l'Ontologisme dans cette proposition. L'Intellect humain atteint essentiellement et immédiatement l'Etre infini lui-même (non pas tel qu'il est *en* lui-même ou *au dedans* de lui-même) et voit en Lui les *essences métaphysiques* ou idées universelles, éternelles et immuables des choses créées, essences ou idées qui sont distinctes et radicalement séparées des *essences créées*, c'est-à-dire des essences physiques ou constitutives des choses créées et de toutes les individualités passagères et contingentes.

cours, dans lequel les doctrines fondamentales de l'Ontologisme sont clairement exposées et catégoriquement affirmées.

Dans ce discours, lu à l'Académie de la Religion catholique, le savant religieux barnabite traçant le devoir des philosophes chrétiens, et expliquant la division augustinienne de la philosophie, s'est exprimé en ces termes : « Nous tiendrons pour fausse la logique, avec S. Augustin, si elle ne confesse pas que Dieu est la Raison intelligible de toutes les intelligences » (*Dottr. filos. di S. Agost.*, p. 9).

Plus loin, après avoir rapporté le passage de la *Cité de Dieu*, liv. 8, cap. 7, où S. Augustin exprime des préférences pour les philosophes qui ont distingué les sens et l'intelligence, et après avoir dit que la lumière pour apprendre (intellectuellement) toutes choses est Dieu lui-même, le P. Vercellone ajoute ces remarquables paroles : « Le principe de la création explique donc l'intelligence raisonnable, en tant qu'il met, d'un côté, les sens, et, de l'autre, l'intelligence, propriété caractéristique et distinctive de notre nature. La connaissance rationnelle vient de l'union de l'intellect avec les sens ; et cependant la plus grande partie des philosophes anciens, ceux que nous, catholiques, nous ne préférons en aucune manière aux autres, ceux dont il est inutile de discuter les opinions, prenant grossièrement la connaissance rationnelle pour un acte déterminé à une seule manière de percevoir, et confondant mal à propos la faculté de sentir avec l'intellect, et le sensible avec l'intelligible, comprirent très-peu ou ne comprirent même pas du tout, l'opposition qui se trouve entre l'une et l'autre : et quelques-uns, donnant tout au sensible, tombèrent dans l'épicuréisme, dans le matérialisme, dans l'athéisme, et aboutirent, de cette manière, à nier Dieu et le principe de la création. D'autres, ne faisant attention qu'à l'intelligible, arrivèrent au fatalisme et au panthéisme, nièrent les substances créées, et aussi par là même le principe de la création. Mais ceux, au contraire, *quos meritò cæteris anteponimus*, commencèrent par une distinction fondamentale entre l'intelligible et le sensible, et, à cause de cela, entre l'intellect et les sens : *discreverunt ea quæ mente conspiciuntur ab iis, quæ sensibus attinguntur* : et ils n'enlevèrent aux sens rien de ce qui est de leur office et de leur valeur nécessaire dans l'acte qu'ils défendaient à dessein, l'intelligence ; ce qui est tellement vrai, qu'ils expliquaient la connaissance rationnelle par une espèce de mariage et une vraie coopération de l'une et des autres. Si donc, conclut le très-illustre Père de la philosophie catholique, si les meilleurs de tous les sages de l'antiquité accep-

tèrent et firent valoir les sens, et si nous les admettons avec eux, c'est nécessaire pour maintenir le principe de création; puisque autrement on supprimerait toutes les substances créées par Dieu, qui sont précisément les natures sensibles. Semblablement, si les mêmes sages admettent et défendent l'intelligence, et si nous-mêmes nous défendons avec eux cette faculté, c'est d'une nécessité égale, si non plus grande, pour conserver le même principe de création. En effet, avec les sens seuls *non est discere*, comme les brutes *certò nunquam discunt*; mais seulement les âmes douées d'intelligence, lesquelles ont pour lumière *ad discenda omnia, eumdem ipsum Deum a quo facta sunt omnia.* Ainsi, comme par le principe de création, Dieu est l'unique lumière de toutes les intelligences, en refusant aux intelligences cette divine lumière du Créateur, on renie l'intelligence raisonnable, tout autant que, en niant les substances (créées), on détruit totalement le principe de création » (pag. 16 et suiv.).

De son côté, le P. de Rignano, consulteur des Congrégations du Saint-Office et de l'Index, dans un discours (1) lu à l'Académie tibérine, vers la même époque, se proposant d'exposer « l'ontologie que les vrais sages, les philosophes chrétiens et les plus autorisés des Pères de l'Eglise ont enseignée » (p. 8), établit très-explicitement, dès la page suivante, la théorie ontologiste. A propos de ce passage : *signaste super nos lumen vultûs tui*, il s'exprime ainsi : Cette lumière est la lumière de la vérité, la vérité éternelle et immuable qui rayonne au dedans de tous les esprits, et par laquelle ils sont constitués intelligents et capables de comprendre, *lumière qui illumine tout homme qui vient en ce monde*, ainsi que l'Aigle des évangélistes le proclame dans un accord parfait avec le Roi prophète » (p. 9). Dans les pages suivantes, le docte théologien de l'ordre de S. François, expose d'une manière remarquable la théorie de S. Augustin sur la présence de la souveraine Vérité à toutes les intelligences (*si ambo videmus verum esse quod dicis... ubi quæso id videmus... in ipsâ, quæ supra mentes nostras est, incommutabili Veritate*), et il en conclut que Dieu, en créant les intelligences a imprimé, *significavit*, l'image du vrai, comme un seul type qui resplendit en elles de la face même de Dieu, immédiatement et avec une indéfectible évidence, par conséquent avec une certitude irrésistible, et, comme on dit dans les écoles, apodictique, afin que de la sorte elles vissent, quoique comme à travers

(1) *Il principio protologico dell'umana intelligenza o il vero concetto dell'* ITINERIUM MENTIS AD DEUM *di san Bonaventura.*

les nuages, *in speculum*, et même en énigme (*in œnigmate*), mais vraiment et certainement l'éternel Soleil qui resplendit de toutes parts dans les intelligences » (p. 17).

Développant ensuite les nombreux passages dans lesquels S. Bonaventure démontre que, pour avoir l'intelligence du fini, il faut connaître l'Infini, et que nous connaissons les vérités de la science « dans la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde, » le savant interprète du Docteur séraphique ajoute ces mots significatifs : « C'est-à-dire dans la lumière de la première Vérité, dans la Splendeur de la Raison divine » (p. 25). A la fin de son discours, il nous montre S. Bonaventure résumant sa théorie dans ces paroles qui sont, dit-il, la conclusion de l'admirable livre de l'*Itinéraire* (*che è il fine dell' ultima conclusione del mirabile libro dell* ITINERARIO, etc.) : *Omnis verè ratiocinantis lumen accenditur ab illâ Veritate, et ad ipsam pervenit. Ex quo manifestè apparet quod conjunctus sit intellectus noster ipsi æternæ Veritati* (*De Verâ Relig.*, c. 39).

Le P. Ramière serait bien difficile, s'il ne reconnaissait pas, dans les passages que nous venons de citer, la doctrine des ontologistes français et des graves professeurs de l'Université de Louvain. Nous pouvons donc lui opposer la doctrine des « hommes recommandables » de Rome, puisqu'elle est de tout point conforme à celle qu'il combat. Il est impossible, en effet, de ne pas reconnaître l'identité de l'Ontologisme exposé dans la *Défense* et celui que professent des théologiens romains, et, avec eux, des congrégations religieuses très-estimées dans l'Eglise.

Il est donc toujours permis de soutenir « la vision en Dieu, » la thèse ontologiste, « sans se frapper soi-même des censures portées par le plus auguste de tous les tribunaux qui siègent habituellement dans l'Eglise » (p. 37). Cette réponse est péremptoire, et nous pouvons enfin conclure, en appliquant aux deux discours des deux philosophes ontologistes de Rome, ces paroles de M. Claessens dans son analyse du discours du P. Vercellone : « Ces pages profondes et lumineuses vengeront les partisans de l'ontologisme des attaques de ces péripatéticiens, vraiment exclusifs, qui voudraient faire croire, si possible, que l'intuition idéale, nous voulons dire la présence continuelle et immédiate de la lumière divine dans toute intelligence humaine, cette union directe de l'Etre infini avec notre âme, qui est, à nos yeux, le plus haut et le plus utile enseignement que la philosophie puisse fournir, n'est en définitive qu'une *vision* sublime, un rêve téméraire, ou, ce qui est pis, une théorie identique avec la doctrine absurde et panthéiste

des sept propositions qui furent condamnées par la sentence du mois de septemble 1861 » (*Revue catholique*, janv. 1854, p. 21).

Ainsi, le P. Ramière a fait contre l'Ontologisme la plus inutile de toutes les campagnes. L'Ontologisme n'a subi aucune défaite, ni éprouvé le moindre échec. Ce système n'a, d'ailleurs, rien à craindre des coups fourrés qu'on pourrait susciter contre lui. S'il y a des théories que la force peut abattre, il en est aussi qui, comme la philosophie augustinienne, triomphent dans la persécution et se rient de toutes les barrières que l'ineptie veut leur opposer, parce qu'elles sont vraies et que la vérité doit toujours finir par avoir raison.

CHAPITRE III

SOLUTION DES DIFFICULTÉS TIRÉES DE L'ORDRE THÉOLOGIQUE, ET OPPOSÉES TOUT RÉCEMMENT A LA THÉORIE ONTOLOGISTE.

Dans la lettre à laquelle nous venons de répondre, le P. Ramière a cherché surtout à s'appuyer sur une décision du Saint-Office, qu'il a torturée de bien des manières, sans pouvoir la rendre favorable à sa cause. Nous allons le voir faire, dans la seconde, tous ses efforts, pour traquer l'Ontologisme et diriger, en particulier, contre la *Défense* de cette philosophie toute son artillerie phantastique, tous ses canons rayés innocents avec lesquels il s'imagine foudroyer ce livre sans pitié ni merci. Il suffira de le suivre avec un peu de soin pour comprendre qu'aucun de ses coups n'a justement porté. Nous pourrons, en effet, voir très-facilement que rien de tout ce que dit notre terrible contradicteur n'est fort sérieux.

Le fougueux champion du sensualisme voulant donc porter la lutte sur un autre point, reconnaît d'abord que, pour bien établir ce qu'il nomme l'unité dans l'enseignement de la philosophie, il lui reste « à renverser tous les arguments par lesquels on s'est efforcé de prouver que la vision en Dieu était conforme à l'ensei-

gnement de l'Ecriture et des Pères (p. 37), » et il ajoute : « Ces arguments ayant été résumés dans la brochure dont nous nous sommes déjà occupés, dans ma dernière lettre, c'est là que je les prendrai. L'approbation donnée par la *Revue de Louvain* à cette brochure m'autorise à penser qu'en la réfutant je réfuterai l'école tout entière (p. 37). »

D'abord le révérend Père se trompe lorsqu'il suppose que j'ai résumé dans ma brochure tous les arguments qui établissent la conformité de l'Ontologisme avec l'enseignement de l'Ecriture et des Pères. J'ai dit, dans la préface de cette brochure, que je m'en tenais « à dissiper les griefs des nouveaux péripatéticiens contre le système de la vision en Dieu (p. v), » et, par rapport à la question présente, je me suis attaché simplement à faire voir que les passages de l'Ecriture et des Pères cités par le P. Ramière ne s'opposent en aucune manière à cette vision des idées universelles dans la divine essence (1).

Le révérend Père se trouvant, dès lors, peu content de lui-même, cherche à s'en prendre à moi de sa déconvenue. Il va donc essayer de prouver que l'interprétation de ces passages, donnée par la *Défense*, est contraire à l'enseignement révélé. Mais comme, « avant de se livrer à l'examen des textes, » il a cru devoir attaquer d'abord la distinction des diverses manières de voir Dieu, et, conséquemment, la distinction des deux objets formels ou des deux essences dont j'ai parlé dans le 2e chapitre de mon livre, je vais le suivre sur ce terrain.

Il était donc « persuadé, dit-il, qu'il n'y a en Dieu qu'une seule essence (p. 38) » et qu'il n'y a, par conséquent, qu'une seule manière de voir le souverain Être. Je lui ai « appris qu'il y a en Dieu deux essences, une *essence intime* et une *essence extime*, et que rien ne s'oppose, par conséquent, à *ce que nous voyions son essence extime*, sans voir son *essence intime* (p. 39). » Mais comme tout ce qu'il ignorait est naturellement nouveau pour lui, il déclare que « c'est là une invention toute nouvelle » (*Ibid.*), et qu' « en matière de dogme révélé, la nouveauté elle-même est un préjugé bien défavorable. » (*Ibid.*).

Cette dernière observation est on ne peut plus juste ; et c'est

(1) J'ai commencé la démonstration des thèses ontologistes dans le premier volume de mon *Cours de Philosophie*, et je la continuerai prochainement. Le P. Ramière y trouvera des raisons contre lesquelles viennent se briser toutes les dents de la dialectique néopéripatéticienne.

pour cela que, me montrant soucieux, dans la *Défense*, de justifier la raison par la tradition, j'ai fait voir que la théorie philosophique sur laquelle s'appuie l'Ontologisme n'est pas nouvelle, et que, en particulier, la théorie des deux essences ou des deux objets formels distincts est le développement de ce qui est ancien, et représente exactement ce que nous enseigne la théologie catholique. Cela suffit pour échapper au reproche de nouveauté, comme le P. Ramière le reconnaît lui-même, lorsqu'il dit : « On va donc sans doute démontrer par des preuves évidentes que si le nom de cette essence *extime* est nouveau, la chose elle-même a toujours été reconnue dans l'Eglise. Si on réussit à le prouver, nous n'aurons plus rien à dire. » Or, c'est précisément ce que j'ai très-bien prouvé.

Je n'ai fait subir au dogme aucune modification ; j'ai exposé deux vérités catholiques, savoir : que Dieu est vu sous un rapport, et n'est pas vu sous un autre. Les théologiens ont montré qu'il y a dans l'objet divin des propriétés que nous voyons à première vue, et des propriétés intimes ou cachées (*duplex quid*). J'ai distingué ensuite ce qu'il faut entendre par la vision quidditative de Dieu dans le sens théologique. J'ai prouvé par l'Ecriture et les Pères que Dieu présente dans son être des propriétés que notre intelligence saisit naturellement, tandis qu'il y en a d'autres auxquelles nous ne pouvons parvenir que par une révélation surnaturelle ; j'en ai conclu que, puisqu'il y a plusieurs manières de voir Dieu, il y a dans l'Être divin plusieurs objets formels, plusieurs essences, qui motivent ces diverses manières de le connaître.

D'après ce que nous avons dit, il a donc été facile de voir que la théorie de l'essence extime et de l'essence intime est aussi ancienne que les Épîtres de saint Paul, dans lesquelles le grand Apôtre nous apprend, d'un côté, que « le connu de Dieu » (τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ) a été *évident* (φανερὸν) pour les philosophes païens (*Epist. ad Rom.*, I, 19), et, d'un autre côté, qu'il y a en Dieu des choses cachées et mystérieuses, « une sagesse que personne d'entre les princes de ce siècle n'a connue » (*Epist. ad Corint.*, II, 7)... « un mystère caché à toutes les générations » (*Coloss.* I, 26), en un mot, des dogmes plus cachés (*reconditiora dogmata*), ceux-là même dont parle Pie IX dans son Bref contre les erreurs du docteur Frohschammer.

On a pu voir ainsi qu'il y a en Dieu quelque chose (un objet

formel, une quiddité, une essence) (1) que nous connaissons naturellement, et quelque chose (un objet formel, une quiddité, une essence) que nous ne pouvons atteindre par nos propres forces. Ce sont deux objets formels virtuellement distincts, fondés sur ce que Dieu est un d'après sa nature, multiple d'après les personnes. De sorte que nous pouvons voir son unité, tandis que sa multiplicité personnelle nous est cachée. On sait, d'ailleurs, qu'il y a une distinction virtuelle entre la nature et les relations divines ou propriétés personnelles (2) ; d'où il suit que nous pouvons voir l'unité substantielle sans voir la Trinité personnelle.

J'ai donné à cette manifestation naturelle de Dieu dans l'âme humaine le nom d'essence extime ou d'objet formel vu *ab extrinseco*. J'en ai d'ailleurs démontré la réalité, et, pour fortifier les preuves qui se trouvent dans la *Défense*, je puis attendre le moment où je les exposerai de nouveau, en développant la philosophie comme il m'est donné de la comprendre. Je n'invoquerai donc maintenant qu'une autorité en faveur de ce que j'ai dit ; je me contenterai de citer ces paroles de S. Thomas, que je prie mon adversaire de vouloir bien méditer : *Sunt* QUÆDAM, dit le saint Docteur, *intelligibilium divinorum, quæ humanæ rationi sunt pervia ;* QUÆDAM *verò quæ omninò vim rationis excedunt* (*Contra Gent.*, lib. I, c. 3). On voit, par ces quelques mots, que dans les « intelligibles » ou attributs divins, quelques-uns (*quædam*) sont saisissables par l'esprit humain, tandis que quelques autres (*quædam*) lui échappent. Ces deux *quædam* indiquent bien sans doute deux *quiddités* ou *essences* distinctes. En y réfléchissant, on trouvera que la croyance aux deux

(1) Dans le langage scholastique, *essentia* et *quidditas* sont synonymes, et on les prend l'un et l'autre pour désigner une propriété ou une perfection quelconque. Ainsi Suarez dit : *Omnis perfectio est* (*ut si dicam*) *pars aliqua essendi, quam in ipso esse per essentiam contineri necesse est, ut rectè dixit divus Thomas prim. part. q. 4 a 2 et aliis locis.* (*De Deo*, lib. I, cap. 3).

(2) C'est la doctrine de tous les théologiens. Qu'il me suffise de citer ces quelques lignes du Suarez : *Relationem divinam secundum propriam rationem, suam habere proportionatam existentiam, atque ita existentiam relationis ratione distingui ab existentiâ essentiæ* (*De Trinit.*, lib. III, cap. 5). Il n'y a aucun point plus universellement reconnu par les Docteurs catholiques que la distinction virtuelle qui se trouve entre l'essence ou la nature commune et les relations personnelles. Les scotistes n'entendent pas autre chose par la distinction formelle qu'ils établissent entre ces deux objets.

essences ou objets formels, virtuellement distincts en Dieu, est une vérité à l'abri de toute atteinte.

Mais je ne m'arrête pas à établir ces choses ; je dois me contenter de répondre aux objections. Le P. Ramière, qui parle toujours à la légère, va s'efforcer de montrer que je « n'apporte aucune preuve tant soit peu solide » de ce que j'avance. Dans ce but, il prétend qu'il va exposer et discuter mes arguments. Mais, au lieu de les rapporter, il a imaginé une manière de combattre qui n'est qu'un guet-à-pens contre la vérité. Passant donc, sans mot dire, le premier chapitre de la *Défense*, il ne discute pas les raisons que j'ai empruntées à saint Augustin, à saint Bonaventure, à Bossuet et à Fénelon. Il passe, d'ailleurs, complètement sous silence les arguments indiqués dans le second chapitre, par lesquels j'ai établi l'existence, dans nos âmes, de deux espèces de connaissances de Dieu, une vue naturelle et une vue surnaturelle. Sa critique ne commence que vers le milieu du chapitre troisième. Pourquoi ? Je n'en sais rien. Il était libre, sans doute, d'attaquer ce qu'il voulait ; mais il ne devait pas présenter les points qu'il cite comme exprimant les arguments de la thèse qu'il combat. Car c'est on ne peut plus faux ; et il n'y a que mon judicieux adversaire qui puisse entendre de cette manière la discussion franche et loyale.

Quoi qu'il en soit, il s'attaque au troisième chapitre, c'est-à-dire au chapitre dans lequel j'ai montré que la vue naturelle de Dieu, la thèse ontologiste, déjà bien et dûment prouvée, *n'implique* pas la vue de l'essence intime, que j'ai été amené à reconnaître en Dieu dans le chapitre précédent. Ainsi les citations du P. Ramière sont matériellement vraies, mais elles ne reproduisent pas mes arguments, et il omet de la sorte la partie la plus importante des faits qu'il avait à discuter. Il se contente, d'ailleurs, de prendre quelques propositions accessoires, quelques conclusions auxquelles il donne un but qui leur est étranger, et il s'imagine avoir donné par là même une réfutation de mon livre. Je trouve donc que le compte-rendu présenté par mon bienveillant correcteur aurait pu être fait, même au point de vue péripatéticien, avec plus de largeur et d'impartialité.

I.

Après cette protestation générale, j'en viens à discuter les propositions que le révérend Père attaque et qu'il présente comme mes « preuves. »

Je ne me contenterai pas, comme mon adversaire, de présenter quelques phrases de son argumentation, ce qui permet souvent une certaine falsification; je la reproduirai textuellement. Je transcris donc, sans en retrancher une ligne, les pages que le P. Ramière a publiées contre ma thèse. Je cite rigoureusement tout, et le lecteur sera en état de juger ses raisonnements comme s'il avait son écrit sous les yeux.

Le judicieux dialecticien du néopéripatétisme entre ainsi en matière et nous expose de cette sorte ce qu'il regarde comme mon premier argument:

Il importe donc d'examiner sérieusement ces preuves; et pour faciliter cet examen, il n'y a rien de mieux, ce me semble, que de les rapporter dans l'ordre et dans les termes mêmes dans lesquels elles nous sont présentées (1).

Il s'agit donc de démontrer qu'on peut voir l'être de Dieu en lui-même (2), sans voir son essence *intime*, et voici comment on s'y prend : « *L'idée de Dieu*, nous dit-on d'abord, *la propriété* d'être infiniment, *et tous les exemplaires des choses finies qu'elle renferme sont en quelque sorte les rayons dont le soleil des esprits est environné. Or, ces rayons, tout lumineux qu'ils sont, ne font pas voir la substance, le noyau même de ce soleil.* » Que vous semble-t-il de cet argument, mon R. P. Gardereau? Pour moi, j'avoue qu'il ne s'accorde guère avec ce que j'avais lu dans tous les traités de philosophie et de théologie, même ontologiste. Là, en effet, on enseigne que la propriété d'*être infiniment et par soi-même* est l'attribut le plus intime de Dieu, la racine de tous les autres attributs, et le noyau même de son essence. Mais il paraîtrait que dans ces derniers temps on aurait changé tout cela (pag. 40).

(1) Notre grand critique tire ces arguments des pages 54, 55, 56 de la *Défense*. Mais, par une étrange distraction, je l'ai déjà fait remarquer, il n'a pas lu le titre du chapitre auquel ils appartiennent, et il cherche ainsi à faire prouver à mes raisonnements toute autre chose que ce que j'ai en vue. Il n'est pas vrai, d'ailleurs, qu'il « les rapporte dans l'ordre dans lequel ils sont présentés. »

(2) Le révérend Père ne peut s'habituer à dire *Dieu lui-même*. Il serait homme à prétendre que, lorsqu'il voit son supérieur, par exemple, il le voit *en* lui-même. La nouvelle philosophie demande une langue française de sa façon.

Les paroles que le P. Ramière cite sont extraites de la page 54 du chapitre III de la *Défense*. Je ne les désavoue pas. Seulement je n'avais jamais songé à en faire un argument pour prouver l'existence en Dieu d'une double essence. Ces phrases expriment une comparaison par laquelle j'ai voulu expliquer que l'idée (objective, éternelle) de Dieu et les idées (objectives) universelles des choses créées sont à l'égard de Dieu comme les rayons du soleil qui, tout en nous révélant la présence de cet astre, ne nous font cependant connaître ni sa substance ni sa constitution intime. Avec cette différence, néanmoins, que les rayons divins ne sont pas réellement séparés de l'essence infinie, comme cela arrive pour les rayons du soleil physique. Ainsi le révérend Père prend, dans mon livre, la première phrase venue qu'il ne cherche même pas à expliquer, et il s'écrie : « Que vous semble de cet argument? » On peut lui répondre que cette *comparaison* attend de lui une attaque sérieuse et que, vu sa tactique, elle attendra sans doute longtemps.

J'accepte toutefois le raisonnement du P. Ramière comme présentant une objection contre la théorie des deux essences, et je vais la résoudre. Le philosophe sensualiste a donc « lu dans tous les traités de philosophie et de théologie que la *propriété d'être infiniment et par soi-même* est l'attribut le plus intime de Dieu, la racine de tous les autres et le noyau même de son essence. » S'il avait cité quelques-uns des philosophes ou des théologiens qu'il a lus, notre réponse aurait été plus facile, et l'on aurait vu qu'il ne les a pas compris. Je sais fort bien, en effet, que beaucoup de théologiens disent que l'*asséité* (terme auquel j'ai préféré celui d'*Esséité*) est le premier attribut que nous concevons en Dieu. Mais je sais aussi qu'il n'en est aucun qui ait dit, dans le sens indiqué, que cette propriété est « l'attribut le plus *intime*, » et « le noyau » de l'essence divine. Je n'ignore pas, au reste, que jouer sur les mots est la dernière ressource des écrivains embarrassés, et je vois que c'est le triste rôle auquel le P. Ramière se trouve réduit.

Il devrait savoir, en effet, que les théologiens, dans le traité où ils s'occupent de l'attribut fondamental et premier du souverain Etre, étudiant les intelligibles divins qui s'offrent naturellement à notre esprit, ne parlent pas, dans ces traités *de Deo uno*, de ce que nous avons appelé l'essence intime, le noyau du Soleil divin, dont l'étude se fait dans le traité de *Trinitate*, où l'on parle des relations personnelles ; d'où il aurait pu inférer que par « cet attri-

out intime » et ce « noyau, » ils n'auraient pas entendu parler de ce que nous appelons l'essence intime.

D'ailleurs, se serait-il trouvé quelque théologien (le P. Ramière n'en cite aucun) qui aurait regardé l'attribut d'*Etre* comme un attribut intime, il est facile de voir qu'il y aurait une équivoque dans cette expression. On ne pourrait pas, en effet, la prendre avec la signification d'attribut caché et inconnu , puisqu'elle désigne, au contraire, la propriété de Dieu la plus manifeste et la plus connue. Ces théologiens auraient donc voulu dire que cet attribut est intime à Dieu dans ce sens ; qu'il n'est pas une entité séparée, qu'il est une propriété inhérente à Dieu et qui appartient bien réellement à l'Etre infini. Dans ce même sens, nous dirions, nous aussi, que l'essence extime (l'attribut d'Etre) est intime à Dieu. Car il est bien évident qu'elle n'est pas quelque chose d'étranger à ce souverain Etre. Elle est Dieu lui-même considéré en tant qu'Etre. Cette propriété d'Etre est donc intime, en ce sens qu'elle est bien à lui ; mais elle est extime, en ce sens qu'elle est saisie *ab extrinseco* par les intelligences créées.

Je suis fâché que cela ne s'accorde pas avec ce que le révérend Père a lu dans tous les traités de philosophie. Mais cela nous prouve, une fois de plus, qu'il aime mieux s'entourer des rêves de son imagination , et qu'il ne se soucie guère d'aller à la recherche des réalités. J'ai apporté à ce sujet des témoignages sérieux et j'attends que le révérend Père les récuse. S'il continue à penser le contraire, qu'il veuille bien opposer à mes raisonnements autre chose que des négations tranchantes.

Mon adversaire paraît avoir compris, du reste, que je pouvais lui adresser ce reproche et lui manifester ce désir. Aussi a-t-il cherché dans saint Bonaventure, avec une gaucherie qui n'est propre qu'à lui, un argument tiré d'un article où il s'agit de prouver que l'âme du Christ voit le Verbe et fixe la *source* même de la lumière (*Anima Christi videt Verbum sine theophaniis, et in luminis fonte æterno aspectum defigit*). Cet argument qui devait m'écraser n'aboutit qu'à prouver, une fois de plus, l'ignorance du patron du sensualisme. Voici donc ce qu'il nous dit d'un air quelque peu narquois :

Cependant, quelque nouvelle que soit cette explication, il faut avouer qu'elle n'est pas sans antécédents; car il s'est trouvé, suivant saint Bonaventure, des théologiens qui disaient généralement *qu'aucune créature ne voit Dieu dans sa propre essence , mais seulement dans sa clarté.* Mais, ajoute le saint Docteur,

cette erreur n'est guère raisonnable, car *elle suppose qu'on ne sait pas ce que c'est que la lumière éternelle dans laquelle l'essence de la lumière ne diffère en rien de l'acte même de luire et par conséquent de la clarté* (Lib. III, Sent. Dist. 14, a. I.).

Remarquons d'abord que le révérend Père modifie quelque peu le texte et que, de plus, il omet de nous dire qu'il s'agit dans ce passage, de la vision béatifique. Saint Bonaventure nous dit, en effet, que quelques théologiens avaient soutenu que, dans le ciel, « Dieu ne *serait* pas vu ou n'est pas vu dans sa propre essence, mais seulement dans sa clarté (1). » Puis, le saint Docteur déclare que cette opinion est absurde, parce que l'essence (intime, celle qui est l'objet des bienheureux) de la lumière divine ne diffère pas de sa clarté (intime, de la clarté par laquelle les bienheureux voient l'objet qui leur est propre).

D'ailleurs, en réprouvant la doctrine de ceux qui prétendaient que Dieu agit sur l'âme par une lumière extérieure, distincte de son être, comme celle que le soleil matériel fait rayonner autour de lui, saint Bonaventure ne blâme pas une théorie dans laquelle on ne distingue pas l'essence extime de Dieu de sa clarté extime. Or, nous n'avons jamais admis, à l'égard du Soleil des esprits et de sa lumière, une distinction telle que celle qui se trouve entre le soleil physique et la lumière qui affecte nos organes. Le texte du docteur séraphique ne prouve donc rien contre la distinction virtuelle admise par l'Ontologisme entre l'essence extime et l'essence intime. Le P. Ramière n'ayant pas saisi le point résolu par saint Bonaventure, mêle et confond donc deux questions bien distinctes, et il nous prouve par là, une fois de plus, qu'il doit être rangé dans la catégorie des philosophes étudiants, et non pas dans celle des philosophes qui enseignent. Passons néanmoins à ce qu'il nomme le :

Second argument : *C'est ce que saint Grégoire de Nazianze, saint Maxime et les autres saints donnent à entendre, quand ils disent que nous ne voyons pas l'immensité de l'essence divine, mais seulement les choses qui l'environnent*; quæ circa sunt.

Cet argument est encore plus étonnant que le premier. De ce que les saints Pères enseignent qu'on ne voit pas l'essence divine, mais seulement ce qui est autour de Dieu, *quæ circa sunt*, j'aurais cru pouvoir conclure qu'on ne peut, sans

(1) Aliqui voluerunt dicere quod Deus à nullâ creaturâ videbitur nec videtur in suâ essentiâ vel naturâ, sed videbitur in claritate sua, etc.

contredire ces saints Docteurs, enseigner que l'homme voit l'être de Dieu en lui-même; mais il paraît que c'est la conclusion contraire qu'on doit tirer de leurs paroles. Rien, en effet, n'est plus logique que cette conclusion; saint Grégoire de Nazianze nie que l'homme sur la terre puisse voir Dieu en lui-même; donc la doctrine qui affirme que l'homme sur la terre voit essentiellement Dieu en lui-même, est la doctrine de saint Grégoire (pag. 40).

Il n'y a pour moi d'étonnant dans le raisonnement de mon adversaire que son ignorance et sa sotte légèreté. Je crois donc qu'il se serait épargné cette sortie ridicule, s'il avait lu, avec quelque attention, l'ouvrage qu'il attaque, et s'il s'était demandé ce qu'il faut entendre par ces mots « ce qui est autour de Dieu. » L'intelligence de cette expression l'aurait évidemment empêché de conclure que les saints Docteurs qui l'emploient refusent à l'homme une vue quelconque de Dieu.

J'avais expliqué, en effet (*Déf.*, p. 44), ce passage de S. Denis: « Si quelqu'un *voyant Dieu* comprend ce qu'il connaît, ce n'est pas Dieu (l'essence intime de Dieu), mais quelque chose des êtres (des propriétés) et des intelligibles de Dieu; » et, à la pag. 54, indiquant comment ces intelligibles divins, tout lumineux qu'ils sont, ne nous font pas voir cependant la substance, le noyau même du soleil divin, j'ai ajouté les paroles que le P. Ramière présente comme un argument, et qui n'avaient d'autre but que d'expliquer ce que les saints Pères entendent par les choses qui sont *autour de Dieu* (*quæ circa sunt*), et qui ne sont cependant pas distinctes de Dieu. Si le révérend Père avait lu les passages auxquels je faisais allusion, il aurait compris que, d'après ces graves théologiens, nous saisissons en Dieu certaines propriétés, sans pénétrer néanmoins le mystère naturellement inintelligible.

C'est ainsi, par exemple, que S. Maxime, martyr, explique nettement cette pensée. « En Dieu, dit-il, l'être, la bonté, la divinité, la toute-puissance, la suréminence sur toute substance, l'infinité, l'immortalité, et d'autres termes de cette espèce, ne sont point des différences substantielles (ce que nous disons de peur que nous ne paraissions admettre de la composition en Dieu); mais ce sont des dénominations *des choses que l'on voit autour de Dieu*; elles n'expriment rien de ce qui appartient à la substance et à la nature (*intime*), car elles signifient certaines choses qui conviennent à la nature divine, et ne montrent point cette même substance. » (*Apud Eutemium, in Panopliâ*).

Saint Jean de Damas nous expose cette même théorie en ces termes : « Ce qu'on dit de Dieu, d'après les lumières de la raison,

n'indique pas ce qu'il est par essence (κατ' οὐσίαν), mais quelque chose de ce qui accompagne sa nature (τὶ τῶν παρεπομένων τῇ φύσει) ou quelqu'une de ses opérations (ἢ ἐνέργειαν).

Plus loin, par « ces choses qui accompagnent la nature de Dieu, » ce grave fondateur de la théologie scholastique entend les attributs du souverain Etre, que nous pouvons saisir naturellement, mais qui ne nous dévoilent pas les profondeurs de sa nature : « La bonté, dit-il, la justice, la sainteté, et autres choses semblables, accompagnent la nature de Dieu, mais n'en déclarent pas l'essence (1). »

Saint Bonaventure nous expose également très-bien cette pensée de la théologie mystique, lorsqu'il dit à propos de la vision surnaturelle de Dieu, ici bas : *Concedo tamen nihilominus, quod oculi aspectus in Deum figi potest, ita quod ad nihil aliud aspicit; attanem non perspiciet, vel videbit ipsius lucis claritatem* (la clarté de l'essence intime, la seule dont il s'agit ici), *imò potiùs elevabitur in caliginem, et ad hanc cognitionem elevabitur per omnium* (*intelligibilium*) *oblivionem, sicut Dionysius dicit, in libro de Mysticâ theologiâ, et vocat cognitionem istam doctam ignorantiam* (*Lib.* II, *Sent. dist.* XXIII, art. 2, q. 3).

Il y a, en effet, un idéal mystérieux que les mystiques poursuivent toujours plus haut, dans les profondeurs de l'Infini. Ils disent qu'ils ne connaissent pas Dieu tant qu'ils ne connaissent que les attributs naturellement saisis par l'intelligence. Or, leur pensée ne peut s'expliquer qu'en admettant que nous connaissons Dieu sous un rapport et que nous l'ignorons sous un autre, et qu'ainsi il y a en Dieu une distinction d'objets.

C'est, d'ailleurs, également en ce sens qu'il faut entendre le mot suivant de S. Grégoire auquel nous avons fait allusion dans la *Défense* : « Dieu, dit admirablement ce sublime théologien, est un Océan d'essence immense et sans bornes, surpassant toute pensée de la nature et du temps, défini très-faiblement et modiquement (λίαν ἀμυδρῶς καὶ μετρίως) à l'intelligence seule, qui tire ses faibles connaissances, non pas des choses qui sont en Dieu (οὐκ τῶν κατ' αὐτὸν), mais de celles qui l'environnent (ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν) (2).

Quelles sont, en effet, ces choses qui sont « autour de Dieu? » Sont-ce des créatures, comme l'imagine le P. Ramière? Non. Ce

(1) Τὸ δὲ ἀγαθὸν, καὶ δίκαιον, καὶ ὅσιον, καὶ τὰ τοιαῦτα, παρέποντα τῇ φύσει, οὐκ αὐτήν δὲ τὴν οὐσίαν δηλοῖ. Lib. 1. Orth. fidei, cap. 9.

(2) *In die Nat., Orat., paneg.* 38.

sont les attributs divins, les attributs absolus de l'essence infinie. L'évêque de Nazianze nous développe lui-même sa pensée, dans ce sens, lorsqu'il dit : « Les attributs de Dieu exprimés par les mots incorporel, non engendré, sans principe, immuable, incorruptible et tout ce que l'on peut affirmer à propos de Dieu ou que l'on dit être autour de Dieu (καί ὅσα περὶ Θεοῦ ἢ περὶ Θεὸν εἶναι λέγεται) ne déclarent pas et n'embrassent pas l'essence divine (c'est-à-dire ce que nous verrons de Dieu dans le ciel, la sainte Trinité) » (1).

Le philosophe néopéripatéticien penserait-il que l'éternité, l'immutabilité, etc., sont des choses distinctes de Dieu ? Non, sans doute. Qu'il veuille donc bien ne pas attribuer une théologie aussi inepte à un des plus illustres docteurs de l'Eglise, et qu'il comprenne enfin que, d'après ce grand saint et d'après les autres maîtres que nous avons cités, tant que nous ne pénétrons pas dans l'essence intime de Dieu, dans le mystère de la sainte Trinité, nous sommes censés ne pas voir Dieu, quoique nous ayons la vue naturelle ou scientifique de quelques-uns de ses attributs.

Je n'avais pas insisté sur ces vérités, parce que j'écrivais pour des hommes instruits, qui n'ont pas besoin, selon l'expression vulgaire, qu'on leur donne les morceaux tout mâchés. En disant qu'en *voyant Dieu* nous ne voyons pas son essence, mais seulement ce qui est autour de Lui, les saints Pères, on pouvait facilement le comprendre, n'ont jamais entendu, par ces attributs qui environnent Dieu et dans lesquels Dieu habite, quelque chose de distinct de Dieu, quelque chose de créé ; mais bien l'Etre divin lui-même qui s'offre à nous, sans nous dévoiler, toutefois, la Trinité de ses personnes, sans se montrer à nous face à face.

Je laisse donc au révérend Père le soin de relever lui-même toutes les faussetés qu'il a introduites dans son raisonnement. Il comprendra sans doute qu'il ne lui est pas permis de parler d'une manière aussi irréfléchie d'une chose qu'il n'a pas suffisamment étudiée, et il ne refusera pas d'admettre qu'il est tout-à-fait conforme aux règles de la logique de conclure ainsi qu'il suit : S. Grégoire de Nazianze dit que nous voyons quelques-uns des attributs qui environnent Dieu, quoique nous ne voyions pas son essence intime ; or, on sait, d'ailleurs, que les attributs de Dieu sont Dieu ; donc la doctrine qui affirme que l'homme, sur la terre, voit Dieu lui-même, quelques-uns des attributs qui environnent son essence (intime), est la doctrine de S. Grégoire de Nazianze.

(1) *Orat.* 34.

Troisième argument : « *L'idée d'un dedans et d'un dehors en Dieu paraîtrait ne pas convenir à la simplicité de son être; mais puisque Dieu est distinct de l'homme, il faut bien qu'il ait à son égard un dehors et un dedans.* » Ici, le patron de l'ontologisme a parfaitement saisi la difficulté qui m'empêcherait d'admettre les deux essences de Dieu ; c'est que cette simplicité d'essence *paraît* ne pas convenir à la simplicité de l'être divin. Mais s'il saisit bien ma difficulté, je ne saisis pas également bien sa solution. De ce que Dieu est distinct de l'homme il suit seulement, ce me semble, que l'homme est en quelque manière hors de Dieu ; mais je ne vois pas comment *il faut bien* par là même qu'il y ait *en Dieu un dedans et un dehors.*

Si le révérend Père veut saisir ma solution, il n'a qu'à réfléchir sur ce qu'il dit lui-même. Il reconnaît, en effet, que, de la distinction établie entre Dieu et l'homme, « il suit que l'homme est en quelque manière hors de Dieu. » En y réfléchissant encore, il trouvera aussi que Dieu est en quelque manière hors de l'homme. Car si deux êtres sont distincts, chacun d'eux présente à l'autre, de quelque façon, un extérieur. D'où il suit évidemment que Dieu et l'homme, conservant séparée leur propre substance, restent extérieurs l'un à l'autre. Il y a donc de la sorte, à l'égard de Dieu et à l'égard de l'homme, deux *extériorités* en présence, et nous pouvons très-bien affirmer que Dieu a un dehors par rapport à l'homme.

Mais, d'un autre côté, si l'âme humaine, comme nous l'avons établi ailleurs, voit Dieu par le dehors et de dehors, il ne s'ensuit pas qu'elle pénètre dans l'Etre infini, dans le centre substantiel divin. Il est évident, au contraire, que l'intelligence finie ne saisira jamais tout ce qu'il y a dans l'objet divin, et qu'il y aura toujours quelque chose de cet objet qui lui sera caché. Rien ne s'oppose donc à ce que nous admettions en Dieu un dedans inaccessible aux forces de notre pensée. Donc, à moins d'admettre l'absorption de l'âme humaine dans la substance de Dieu, le P. Ramière doit reconnaître que l'essence infinie offre toujours à cette âme un dehors et un dedans.

4° « *L'écriture sainte elle-même parle des profondeurs de Dieu, du sein du Père.* » Elle parle aussi du bras de Dieu, des pieds de Dieu, d'où les anthropomorphites concluaient que Dieu a un corps semblable au nôtre ; est-il plus permis de déduire *des profondeurs de Dieu* qu'il y a en lui un dedans et un dehors ?

Si le P. Ramière n'avait pas tronqué la phrase qu'il cite, les lecteurs auraient vu que je prends ces expressions pour des « métaphores, » et Sa Révérence aurait perdu, de la sorte, l'oc-

casion de divaguer et d'afficher une érudition bien facile à propos de l'anthropomorphisme, dont il n'est aucunement question. En parlant des « *profondeurs* de Dieu » et du « *sein* du Père, » je n'ai jamais, en effet, pris ces expressions à la lettre, comme les anthropomorphites le faisaient pour « le bras » et « les yeux » de l'Eternel. Je sais parfaitement que l'Ecriture est pleine d'anthropologies qu'il ne faut pas prendre à la lettre, et je remercie mon adversaire de la bonne intention qui le pousse à vouloir m'apprendre une vérité que n'ignore aucun étudiant en théologie, pour si mince qu'il soit.

Mais, en indiquant que les mots dont il est ici question étaient pris dans un sens métaphorique, j'ai pensé que les saints Livres ne se servaient de ce langage figuré que pour nous élever à la connaissance explicite, réfléchie et scientifique de quelques attributs de Dieu. J'ai cru que S. Paul voulait dire quelque chose, lorsqu'il nous parle de « cet esprit qui sonde et pénètre tout, même ce qu'il y a de profond en Dieu : *Spiritus omnia scrutatur etiam profunda Dei* (I *Cor.* 2, 10). J'ai cru que S. Jean ne parlait pas pour ne rien dire, lorsqu'il nous assure que Jésus-Christ qui est dans « le sein du Père » nous révèle les vérités de l'ordre surnaturel, et j'ai pensé, avec S. Augustin, que « le sein » indique « le secret » de Dieu (1), l'essence intime qui comprend la génération mystérieuse du Verbe (*ex* UTERO *ante luciferum genui te*). Mais, d'après le P. Ramière, ces manières de parler ne sont que de vaines figures de style ; et la sainte Ecriture se sert en maint endroit d'expressions qui ne signifient rien. Voilà où l'esprit d'absurdité et d'inintelligence conduit l'avocat du Néopéripatétisme. Quant à moi, je crois qu'il n'y a pas dans la Bible de métaphores vaines ; je pense qu'en nous parlant des « profondeurs, » et du « sein » de Dieu, les Livres inspirés nous indiquent qu'il y a, dans ce souverain Etre, des choses cachées ; et je ne crois pas que ce que dit le révérend Père mérite l'honneur d'une plus longue réfutation. Passons donc à la cinquième objection qu'il nous adresse :

5° « *Nous savons d'ailleurs très-bien que les théologiens distinguent dans la nature divine, des opérations* ad intra, *et des opérations* ad extra. » — Mais nous savons très-bien aussi qu'ils entendent, par opérations *ad extra*, non pas celles qui appartiennent à l'essence extérieure de Dieu, mais celles qui ont pour terme, *les êtres extérieurs à Dieu.*

(1) A sinu Patris, id est, a secreto quo cum illo et in illo est. Epist. 6.

Ici le théologien du néopéripatétisme mérite tous nos remerciements pour la preuve qu'il nous donne de son érudition. Il faut être, en effet, très-avancé dans les sciences sacrées pour savoir que, « par opérations *ad extra*, on entend « celles qui ont pour terme, *les êtres extérieurs à Dieu.* » Si le P. Ramière avait voulu citer la ligne suivante de l'ouvrage qu'il attaque, il aurait vu que je regarde l'illumination ontologique, comme une action *ad extra*, précisément parce qu'elle a pour terme des intelligences extérieures à Dieu. D'un autre côté, l'essence extime de Dieu comprenant, d'après les principes que j'ai exposés, quelques attributs essentiels ou absolus de Dieu et des attributs relatifs *ad extra*, tandis que les attributs relatifs *ad intra* sont des attributs personnels qui ont leur terme en Dieu, j'ai donc pu ranger, avec raison, les opérations *ad extra* parmi les attributs qui appartiennent à l'essence extime de Dieu. J'ai donc enfin été en droit de dire que la connaissance de l'illumination divine était la connaissance d'une propriété extrinsèque ou vue de dehors, et que cette connaissance ne nous manifestait pas la constitution intérieure du soleil divin.

6° « *C'est d'abord une vérité d'une complète évidence pour un objet quelconque.* » Oui, pour les objets matériels, composés de parties, il est évident qu'on peut voir les parties extérieures sans voir les parties intérieures; mais pour un être parfaitement simple, c'est le contraire qui paraît évident, et nous attendons encore les preuves qui nous forcent à nous départir de la certitude que nous croyons en avoir possédée jusqu'à ce jour. Mais peut-être que les preuves vont venir.

Les preuves sont déjà venues, et le révérend Père n'aurait eu qu'à réfléchir un instant, pour comprendre que la connaissance des propriétés extrinsèques d'un objet ne suffit pas pour nous révéler sa constitution intime. Mais le subtil néopéripatéticien s'imagine que, « pour un être parfaitement simple, » il ne peut pas y avoir des propriétés extrinsèques, des propriétés qui soient vues *ab extrinseco* et dans une abstraction complète des propriétés intimes. Il devrait savoir cependant que la simplicité de Dieu n'exclut pas une infinité de perfections virtuellement ou éminemment distinctes; il devrait savoir, en particulier, qu'il y a une distinction virtuelle entre la Nature et les Relations divines (voyez saint Thomas 1, q. 39, a. 1); il ne devrait pas ignorer non plus que cette distinction suffit pour établir en Dieu divers objets formels distincts, et pour que, dès lors, on puisse admettre la possibilité de voir l'essence commune ou la nature, sans voir les personnes. Scot va

même jusqu'à dire que les Bienheureux pourraient voir une personne divine, sans voir l'autre avec laquelle elle n'a pas une relation opposée; qu'ils pourraient, par exemple, voir le Père sans voir le Saint-Esprit (I. *Dist.* I, q. 2). Pour mieux combattre, au reste, l'entêtement dans lequel l'écrivain sensualiste se trouve sur ce point, nous allons lui citer quelques lignes d'un théologien de son ordre, qui explique très-bien comment Dieu, quoique simple, offre néanmoins des aspects différents, de sorte qu'on peut voir en lui certaines propriétés, sans voir les autres. Voici comment s'exprime, à ce sujet, le jésuite Hurtado : « *Dico, in sententia constituente diversas formalitates objectivas, potest esse distinctio rationis per actus intuitivos : et ita fit quoties non sunt comprehensivi. Hæc conclusio, cùm primum eam meos auditores docui, insolens est visa nonnullis, crediderim, quia iisdem insolentes et autores : illi autem patrocinantur quicumque aiunt à beatis posse videri unum attributum sine alio : vel essentiam sine attributis, vel relationibus, vel essentiam sine actibus liberis. Ly enim* sine, *aliud est, nisi Deum ita cognosci, ut aliquid in illo non cognoscatur. Eodem enim pacto dicunt posse naturam cognosci sine actibus liberis, quò animal sine rationali. Posse autem naturam à beatis sine relationibus videri familiariùs est Scoto, cum Scoticis, quàm egeat probatione ; alios etiam autores vide in Aureolo in* 1, *d.* 1, *initio. Nonnullos actus liberos Dei latere beatos cum S. Thom. et ejus Schola docent P. Suarez* 1, *p. lib.* 2, *de attributis Dei, c.* 24, *n.* 3. *Molin.* 1, *p. q.* 12, *art.* 8, *d.* 3, § *est et alia ratio. Salas tom.* 1, *in* 1. 2, *q.* 3, *tract.* 2, 2, *disp.* 3, *sec.* 9. *Imo et hi, cum quibus depugno, aiunt actus liberos Dei non videri in ipsâ naturâ Dei : unum autem attributum intueri posse beatos sine alio, adfirmant innumeri autores graves, quos congerit P. Salas supra sect.* 2, *quos ipse sequitur n.* 10, *ad medium adfirmans non videri à beatis omnia prædicata, quæ Deo conveniunt in ordine ad omnes creaturas in particulari, quia hæc sunt infinita, etc. num* 11. *Confirmat ex Ferrar. non cognosci à beatis distinctè, id est secundùm proprias suas rationes formales, omnes gradus perfectionis existentes in Deo, quod inferiùs idem dicit* » (*Metaph.* Disp. VI, sect. VI).

Le même jésuite conclut, d'ailleurs, parfaitement de ce principe, qu'en admettant cette distinction virtuelle, on peut très-bien connaître Dieu immédiatement sans connaître la Trinité. *Hinc collige*, dit-il, *juxtà hanc sententiam non sequi ab homine philosopho cognosci mysterium Trinitatis, licet cognoscatur Deus : nam licet actu naturali immediatè attingatur Trinitas persona-*

rum : quia est idem cum naturâ divinâ, tamen quia actus ille oritur ex cognitione creaturarum (1), *ex quibus non arguitur Trinitas, hinc oritur, ut philosophus non possit dijudicare, sitne trinum illud objectum, et hoc est in hâc sententiâ abstrahere cognitione unum ab alio : quia circa illam denominationem Trinitatis, ità se habet intellectus, ac si non esset Trinitas, et hoc est quod contendit Ecclesia; utrum autem intellectus partiatur objectum in duas formalitates non curat Ecclesia. Equidem ego video immediatè albedinem distantem : et non video eam esse albedinem, quia species eam repræsentat imperfectè quamvis immediatè, ergò cum immediatâ cognitione de objecto, componitur ignoratio aliqua de prædicato illi objecto convenienti : nec benè sequitur: ego immediatè video albedinem : ergò cognosco eam esse albedinem : similiter immediatè cognosco mysterium Trinitatis quando cognosco Deum, et tamen ignoro mysterium Trinitatis : quia sicut ignoro esse albedinem colorem quem immediatè video : ità ignoro esse Trinum Deum, quem scio esse unum, quod est cognoscere formaliter Deum ut unum, et materialiter ut trinum* (*Ibid.* Disp. V, sect. X, subsect. I).

En méditant ces paroles, l'adversaire de l'Ontologisme verra facilement qu'on peut admettre « pour un être parfaitement simple » des distinctions virtuelles qui motivent une diversité de connaissances; et il reconnaîtra, nous l'espérons, que la simplicité divine ne s'oppose aucunement à une multiplicité d'aspects.

7° « *N'est-il pas certain, par exemple, que, pour connaître la nature d'un fruit, il ne suffit pas de le distinguer de tout autre objet, par la simple vue ; il faut de plus que nous l'analysions, que nous le partagions, que nous le goûtions, etc.* »

Tout cela est très-évident ; mais comme il n'est pas moins évident que l'essence divine n'a rien de commun avec ce fruit, qu'on commence à voir par le dehors, et qu'on partage ensuite, pour en voir le dedans, il nous sera permis de ne voir dans cette comparaison qu'un argument péremptoire contre la doctrine des deux visions.

Le révérend Père se presse trop d'arriver à cette conclusion. Il est très-vrai, en effet, que toutes les comparaisons pèchent par

(1) Nous avons vu de quelle manière notre connaissance explicite, réfléchie et scientifique de Dieu, la seule dont s'occupent les théologiens du moyen-âge et les philosophes thomistes, est excitée en nous par la connaissance des créatures, et comment elle suppose une connaissance directe, innée et irréfléchie de ce souverain Etre.

quelque endroit ; mais, si le P. Ramière avait regardé, dans celle-ci, le point qui offre quelque rapport, quelque analogie, avec le sujet qui nous occupe, et surtout s'il avait voulu faire connaître à ses lecteurs les lignes explicatives de la phrase tronquée qu'il se contente de leur présenter, il aurait vu que je ne prenais pas l'essence divine pour un fruit que l'on analyse chimiquement et dont on sépare les éléments.

Je sais très-bien que Dieu n'est pas une grandeur extensive. Mais je sais aussi que, s'il n'est point divisible, il n'est pas, non plus, un point mathématique, comme se l'imagine l'écrivain sensualiste. Et, c'est pourquoi, il eût été convenable que lorsque cet écrivain proclame la simplicité de Dieu, il eût bien voulu ne pas mettre en oubli son infinité. Car, précisément à cause de cette infinité, ce qui est vrai d'une chose créée, l'est *à fortiori* de Dieu, puisque le créé étant fini, on comprend que l'on puisse parvenir à l'envisager sous toutes ses faces ; tandis que, à l'égard de l'Infini, l'homme ne peut, de ce qu'il en a une certaine vue, se flatter d'en avoir pénétré le mystère. Rien n'est, en effet, aussi *profond* que l'Infini. J'étais donc bien fondé à dire que si la simple vue d'un fruit ne suffit pas pour nous faire connaître les propriétés intimes de sa substance, à plus forte raison la connaissance ontologique de Dieu, la vue de Dieu *ab extrinseco*, nous laissait dans une ignorance absolue en ce qui regarde son essence intime.

8° Mais voici qu'on emprunte au cardinal Gerdil un argument plus sérieux : « *Autre chose est de connaître, en quelque façon, la souveraine perfection et l'Être sans restriction, autre chose est de connaître clairement comment cette souveraine perfection subsiste en elle-même. C'est pourquoi la connaissance que nous avons de Dieu est comme une connaissance abstraite, puisqu'elle nous représente, non le fond même de l'essence divine, mais seulement l'attribut par lequel cette essence est l'être sans restriction ou la souveraine perfection.* »

A cela nous répondons : 1° que cet argument est parfait, concluant, si on l'entend dans le sens dans lequel Gerdil va bientôt nous expliquer sa vision de Dieu. 2° Que s'il s'agissait d'une vision de l'Être divin présenté à l'âme comme objet immédiat de son intelligence, dès lors cet argument perdrait toute sa valeur, attendu qu'en Dieu l'attribut d'être sans restriction n'est pas même virtuellement distinct de son essence intime : cet être est au contraire le fond même de son essence. Dieu ne peut donc le manifester immédiatement à l'intelligence raisonnable sans lui manifester en même temps son essence intime. (pag. 46).

Le passage du célèbre Barnabite a été rapporté page 56 de la *Défense* pour expliquer la vérité théologique de la distinction de raison qui se trouve entre la nature divine et les relations person-

nelles. La réponse que le P. Ramière nous oppose à propos de ce passage est tout à fait nulle. Car 1° le sens dans lequel Gerdil « explique la vision de Dieu, » est toujours celui qu'exprime le texte; et le docte cardinal, — nous le démontrerons à l'endroit où notre adversaire nous renvoie, — n'a jamais modifié sa pensée à ce sujet ; 2° en continuant à admettre, avec Gerdil, une « vision de l'Être divin présenté à l'âme comme objet immédiat de son intelligence » (voy. ci-dessus pag. 3 et 4.), l'argument que combat le P. Ramière ne perd rien de sa valeur. L'observation du R. Père, à cet égard, prouve seulement son incompétence dans ces matières. Il nous dit, en effet, « qu'en Dieu l'attribut d'être sans restriction n'est pas même virtuellement distinct de son essence intime, » et il se met ainsi en opposition avec tous les théologiens catholiques, qui, en soutenant contre Arius l'identité des personnes divines quant à l'essence ou nature commune, et contre Sabellius la pluralité de ces personnes, admettent tous une distinction virtuelle entre l'essence ou la nature commune et les personnes. Le révérend Père n'échappera donc aux étreintes de l'erreur qu'en avouant qu'il joue sur les mots. Il veut, en effet, désigner par l'expression « essence intime, » l'attribut qui constitue l'essence extime ou cognoscible *ab extrinseco*, et il s'efforce de ne pas comprendre que Gerdil distingue cet attribut de ce qu'il nomme « le fond même de l'essence divine. » Ce fond qui, d'après le célèbre Barnabite, nous est caché, et qui est seulement connu de nous, ici bas, par la foi, est l'essence intime de Dieu (le mystère de la Sainte Trinité). Or, le P. Ramière ne prouvera jamais que cette essence intime n'est pas virtuellement distincte de l'attribut d'être sans restriction. Il ne se contenterait pas alors de nous donner là une assertion gratuite, mais il se mettrait en contradiction avec toutes les écoles catholiques.

9° « *Les partisans les plus fanatiques* (1) *renoncent ici à la faculté d'abstraire.* » Pardon, ce n'est pas nous qui y renonçons, puisqu'au contraire, nous soutenons qu'on ne peut connaître Dieu que d'une manière abstraite, à savoir, en faisant sortir (*abs trahendo*) de la connaissance des choses créées l'idée de l'être et ses autres perfections, que nous attribuons ensuite, sans aucune limite, à la cause première de ces êtres. Mais quand on nous dit que Dieu est vu en lui-même, et que l'intelligence se termine à l'être même de Dieu, dès lors, malgré notre fanatisme, nous sommes bien obligés de reconnaître qu'une pareille connaissance est précisément le contraire d'une connaissance abstraite.

(1) Il y a dans la *Défense* « les partisans les plus fanatiques de l'*abstraction.* »

Quoi qu'en dise le philosophe sensualiste, on renonce à la faculté d'abstraire, on n'en reconnaît pas la vertu lorsqu'on ne veut pas qu'on puisse avoir une vue ontologique de Dieu, sans avoir une vue intime de ce souverain Être ; lorsqu'on ne veut pas comprendre que la vue ontologique de l'Infini, la vue *ab extrinseco* fait abstraction de la connaissance « du fond même de l'essence divine, » ainsi que Gerdil nomme l'essence intime.

Abstraire, en effet, c'est considérer séparément dans un objet une de ses propriétés sans saisir les autres. Or, s'il y a des abstractions volontaires, il en est qui elles-mêmes s'imposent à nous. Ainsi quand je regarde l'astre du jour, je vois certaines de ces propriétés ; mais il en est d'autres que je ne puis saisir et dont ma vue fait nécessairement abstraction. Il en est de même pour le Soleil du monde intelligible : je vois quelques-uns de ses attributs, mais la connaissance que j'en ai fait abstraction de sa constitution intime, et, quelque énergiques qu'ils soient, mes efforts ne parviendront pas à pénétrer dans les profondeurs de sa divine substance.

Mais ce n'est pas ainsi que le néopéripatéticien entend l'abstraction. Pour lui, connaître l'Infini d'une manière abstraite, c'est faire sortir (*abs trahere*) la connaissance qu'il en a de celle du fini. Il s'imagine qu'il extrait des choses créées elles-mêmes une espèce d'être qu'il amplifie et qu'il fait Dieu. Mais, lorsqu'on veut se rendre compte de ce procédé et des résultats qu'il donne, on voit que cette abstraction n'est qu'une chimère. Car pour arriver de la sorte à l'Être divin, il faudrait que l'Infini formât le noyau du fini ; jusque là, au moyen de la faculté d'abstraire, on ne parviendra jamais à faire sortir des choses finies les objets et les propriétés qui ne s'y trouvent pas. Quoi qu'il en soit, nous n'avons pas à nous occuper ici du procédé néopéripatéticien de l'abstraction. Tout ce que nous avons voulu dire, c'est que la connaissance ontologique de l'Infini est une connaissance abstraite ou qui fait abstraction de sa constitution intime. Or, le P. Ramière n'a rien à dire à l'encontre; et le philosophe qui prétend que la vue de quelques propriétés de Dieu implique nécessairement la vue de toutes les autres, renonce à la faculté d'abstraire.

10° « *Nous ne voyons le tout de rien, et en ce qui concerne l'infini, il est nécessaire que, pour si peu que nous le percevions, nous en possédions une connaissance adéquate. Voilà ce qu'affirment les péripatéticiens.* » Où est-ce que les nouveaux péripatéticiens ont affirmé cela? Ce que non-seulement tous les péripatéticiens, mais tous les théologiens non ontologistes ont toujours affirmé, c'est qu'il

n'y a pas en Dieu un dedans et un dehors, et qu'il est par conséquent impossible de le voir en lui-même sans le voir intuitivement (1).

« Du reste, dans cette vision, à la fois immédiate et intuitive, tous les péripatéticiens, soit anciens, soit modernes, ont admis différents degrés résultant des capacités différentes des esprits bienheureux, et ils se sont tous accordés à affirmer qu'aucune intelligence finie ne pouvait avoir une compréhension adéquate de cette essence infinie » (pag. 41).

Les nouveaux péripatéticiens ont affirmé que, pour si peu que nous percevions Dieu, nous en avons une connaissance adéquate, lorsqu'ils ont affirmé, par la bouche du P. Ramière, que Dieu étant « parfaitement simple, » il ne peut y avoir, dans sa manifestation, du plus et du moins; lorsqu'ils nous disent que nous ne pouvons pas percevoir Dieu *extuitivement* sans le voir intuitivement (voyez ci-dessus, obj. 6 et 7). Car, s'ils admettent que nous pouvons voir Dieu sans le voir d'une manière adéquate, l'argument qu'ils tirent de la simplicité divine ne prouve évidemment rien contre l'Ontologisme.

Nous savons très-bien, d'ailleurs, que les péripatéticiens anciens ont admis, même pour la vision intuitive, différents degrés de vision, résultant des capacités différentes des esprits bienheureux, et nous blâmons les nouveaux qui se fondent sur la simplicité divine pour nier toute diversité de vision. Car, en supposant que, pour une intelligence qui voit Dieu, il n'y aurait rien de caché, rien d'inconnu, on accorde que dans le ciel les saints voient Dieu autant qu'il est connaissable, et on leur accorde ainsi une compréhension adéquate de la divine Essence.

Si l'on reconnaît que Dieu, quoique simple, n'est pas connu compréhensivement et d'une manière adéquate par les Bienheureux, on ne peut s'appuyer sur la simplicité divine pour nier la possibilité d'une vision moins compréhensive que celle des Bienheureux, puisqu'on admet déjà que la simplicité de Dieu ne s'oppose pas à ce qu'on voie certains attributs, et qu'il y en ait d'autres auxquels on n'est pas en état d'atteindre. Ainsi, en accordant que les saints ne voient pas Dieu d'une manière adéquate, les néopéripatéticiens donnent gain de cause à la thèse ontologiste qui, basée sur la distinction de l'attribut d'Etre infiniment et des attributs personnels de Dieu, conclut que rien ne s'oppose à ce qu'on voie

(1) Le révérend Père veut dire « de le voir *lui-même*, etc. ; » car nous accordons très-bien qu'on ne peut voir Dieu *en* lui-même ou tel qu'il est au-dedans de lui-même, sans le voir *intuitivement* ou sans en avoir une vision *intuitive* et *béatifique*.

ce premier attribut, et qu'on soit, en même temps, dans une ignorance complète des autres; et de la sorte, on renverse d'un souffle la diatribe du P. Ramière.

11° « *Quoique la philosophie démontre que cet Etre Souverain, objet de notre perception, est un être vivant, il ne s'ensuit pas que la philosophie nous fasse connaître sa vie elle-même.* »

Rien n'est plus vrai; mais si nous avions la vue immédiate de Dieu, alors, par le même acte, nous saurions qu'il vit, et nous connaîtrions sa vie elle-même, et la philosophie n'aurait plus rien à démontrer. Donc, ici encore l'argument sur lequel on prétend établir les deux essences et les deux visions de Dieu prouve précisément le contraire.

Comment le P. Ramière prouve-t-il que si nous avions la vue immédiate de Dieu, nous connaîtrions, par le même acte, sa vie intime? Il ne cherche même pas à le prouver; il l'affirme gratuitement. Mais, quoi qu'il dise, il n'en est pas moins certain que nous pouvons connaître quelques manifestations d'un être vivant, sans connaître son principe de vie, sans voir la constitution intime de ce principe. Que les adeptes du néopéripatétisme cherchent tant qu'ils voudront, ils ne trouveront jamais la moindre raison qui s'oppose à ce que nous saisissions Dieu dans son actualité, dans sa réalité concrète, sans que toutefois nous puissions pénétrer dans son intimité. Rien ne s'oppose, en effet, à ce que notre perception naturelle fasse abstraction des propriétés intimes qui constituent la vie de l'Etre divin, du Soleil suprême dont nous ne voyons qu'une espèce de scintillement; et nous savons, d'ailleurs très-bien, c'est un axiome de la philosophie péripatéticienne elle-même, qu'une connaissance ne sort jamais des limites dans lesquelles la renferme son objet formel.

Il n'y a donc rien dans toutes ces objections qui puisse autoriser le sophiste néopéripatéticien à rejeter la théorie « des deux essences ou des deux visions. » Je regrette qu'il n'ait pas lu avec quelque attention les pages qu'il critique; car il aurait pu s'épargner facilement toute cette besogne d'interprétations à faux, et, ne confondant pas une thèse avec une autre, il ne se serait pas fait illusion jusqu'à en venir à dire à ses lecteurs : « Voilà tout ce que j'ai trouvé qui ressemblât à une preuve dans le chapitre consacré à démontrer cette distinction (1). »

(1) Dans ce chapitre, comme je l'ai déjà fait observer, je ne cherche pas à établir l'existence des deux essences ou des deux visions, mais j'y tais voir sim-

J'aime à croire, du reste, que mes lecteurs trouveront qu'après avoir suivi pas à pas mon contradicteur, je n'ai laissé aucun de ses arguments sans réponse. Ils ont pu voir qu'après avoir mis en jeu sa batterie d'objections contre ce qu'il appelle mes « preuves, » le révérend Père n'est pas plus avancé, car il a tiré en l'air.

Le point de vue exposé dans la *Défense* restant donc toujours solidement établi, nous pouvons aborder sans crainte la seconde partie de notre tâche.

II.

Après avoir pris, ainsi que nous venons de le prouver, le scalpel de son imagination pour celui de la science, l'adversaire de l'Ontologisme est rassuré, dit-il, sur l'accusation que j'ai portée contre lui d'avoir expliqué la sainte Ecriture à tort et à travers. Il s'obstine donc à tourner sur le même pivot, et, sans discuter, sans même mentionner les preuves et les autorités sur lesquelles j'ai appuyé, dans la *Défense*, l'interprétation, toute favorable à l'Ontologisme, des passages qu'il nous oppose, il se contente de reproduire, sans même les rajeunir, les interprétations néopéripatéticiennes dont il fatigue le public.

1. Le texte où saint Jean dit que *personne n'a jamais vu Dieu*, signifie toujours pour le profond exégète que l'âme humaine n'a aucune connaissance immédiate de Dieu. Les meilleurs interprètes des saints Livres (Voy. *Défense*, pag. 68 et 76) disent que l'apôtre exclut ici une vision de Dieu par les yeux du corps (*scilicet oculo corporeo*), ou une vision de la nature de celle dont nous jouirons dans la gloire. Il n'y a évidemment là aucune exclusion de la connaissance ontologique; mais le révérend Père ne veut accepter que ce qui lui plaît : son interprétation doit suffire et remplacer toutes les autres. Pourquoi ? — *Sic volo, sic jubeo* : sa volonté doit toujours tenir lieu de raison.

2. Le texte de saint Paul : *Videmus eum per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*, exprime toujours, pour le judicieux néopéripatéticien, que, sur la terre, « nous ne connaissons la divine beauté *que* par le moyen des créatures » (pag. 43),

plement que la vue naturelle de l'essence extime *n'implique* pas la vue de l'essence intime. D'ailleurs, même sur le point qu'il attaque, le P. Ramière a complètement échoué.

et d'après lui, saint Paul était partisan du système de l'abstraction : le grand apôtre veut dire que nous ne voyons que des créatures ; que nous en extrayons l'idée d'être, et que cet être grossi par notre imagination est Dieu. J'ai expliqué néanmoins le passage de saint Paul de manière à satisfaire les esprits les plus exigeants. Le jésuite Cornélius à Lapide est lui-même convenu que le texte grec, au lieu d'un miroir, indiquerait tout aussi bien un treillis, une grille à travers laquelle on voit Dieu sans être admis dans son royaume, sans pénétrer dans son intimité. Mais le P. Ramière n'est pas aussi avancé que son docte confrère ; il ne veut laisser à personne la liberté d'interprétation dans les choses qui ne sont pas rigoureusement définies, et il pense « avec *tous* les interprètes que ce miroir où se reflètent les attributs du Créateur était la création.» Voilà tout ce que l'esprit ingénieux du révérend Père a trouvé à opposer aux explications que j'ai développées dans la *Défense* (pag. 70, 71 et 72).

Ailleurs, les métaphores ne signifient rien ; dans le cas présent, il faut les prendre à la lettre ; il faut que les créatures soient des glaces de Venise dans lesquelles nous voyons « l'image » de Dieu, et ici l'anthropomorphisme n'a rien qui répugne. Les mots δι' ἐσώπτρου et *speculum* signifient donc littéralement un miroir ; puis, il est clair que les créatures sont ce miroir. L'Apôtre ne le dit pas ; mais il est facile de le lui faire dire, et pour cela, on accole deux textes (V. *Défense*, p. 76), en reproduisant le procédé de ce jongleur qui, pour légitimer le suicide, s'appuyait sur ces deux passages de l'Ecriture : (*Judas*) *laqueo se suspendit ; vade, et tu fac similiter*. Du reste, le révérend Père ne donnant aucune raison pour établir son interprétation et n'en indiquant aucune pour infirmer celles que j'ai exposées dans la *Défense*, je n'insiste pas, afin de ne pas donner à cette réponse des dimensions exorbitantes.

3. Comme le P. Ramière opposait ensuite à l'Ontologisme le texte de l'Épître aux Romains : *Invisibilia ipsius*, etc., j'ai montré que ce passage, loin d'être un obstacle à cette philosophie, s'expliquait, au contraire, très-bien en sa faveur. Le révérend Père répond qu'il m'a surpris, ici, en flagrant délit de falsification du texte de l'Apôtre. Voici le trait que me lance le subtil néopéripatéticien :

Saint Paul ne parle que de la vue immédiate (*sic*) de Dieu par le moyen des créatures, et il affirme que Dieu, invisible en lui-même, ne se rend visible *que* par ce moyen. Encore une fois, vous nous demandez par quelle opération on peut façonner ce texte en preuve de la vision immédiate. C'est très-simple. On re-

tranche cinq petits mots; on met des points à la place, et l'on s'écrie : Les saints Livres disent que nous voyons Dieu : *Invisibilia ipsius.... intellecta conspiciuntur*. Un lecteur scrupuleux trouvera peut-être que, par suite de la mutilation qu'on lui a fait subir, ce texte est devenu un peu contradictoire : il se demandera comment Dieu est invisible, s'il est compris et vu naturellement et essentiellement en lui-même; mais ce sont là des vétilles qui évidemment ne méritent pas qu'on les discute (p. 43).

Un critique plus scrupuleux, plus intelligent et plus exact que le P. Ramière, aurait commencé par dire que j'avais d'abord cité le texte en entier. En agissant ainsi, le pointilleux néopéripatéticien aurait permis à ses lecteurs de comprendre que la suppression dont il se plaint n'a pas été de ma part l'effet d'un calcul machiavélique. Mais passons sur des peccadilles de cette espèce, et examinons l'accusation qui est ici lancée contre moi.

Il est d'abord certain que j'ai cité le texte intégralement (1) à la page 72 de la *Défense*, où je l'ai expliqué. On peut voir également que je l'ai rapporté en entier, avec le révérend Père, à la page 76, dans la note où, voulant faire comprendre à l'adversaire de l'Ontologisme que S. Paul accorde à l'âme humaine une certaine vue de Dieu, j'ai ajouté ces paroles sur lesquelles tombe la critique du terrible aristotélicien : « Mais nous n'avons pas besoin de discuter ici les procédés par lesquels nous allons à Dieu. Nous ne posons aux péripatéticiens que cette simple question : Voyons-nous Dieu? S'ils répondent affirmativement, ils ruinent leur système ; s'ils tiennent pour la négative, ils se mettent en opposition avec l'Apôtre, qui nous dit : *Invisibilia ipsius.... intellecta conspiciuntur*. »

Mon but, en supprimant les « cinq petits mots » dont parle le judicieux jésuite, était de lui faire en quelque sorte toucher du doigt la vérité qu'il conteste. Car, que ce soit médiatement ou immédiatement, peu importe, il n'en est pas moins vrai que S. Paul admet dans notre âme une vue intellectuelle des invisibles de Dieu. Je comptais donc amener ainsi le révérend Père à comprendre que la connaissance médiate ou acquise par le raisonnement, la connaissance réfléchie, explicite ou scientifique, dont parle l'Apôtre, n'en est pas moins une connaissance *évidente*, et n'en suppose pas moins l'*évidence* (*intellecta conspiciuntur*) de Dieu et de quelques-uns des invisibles qui sont en lui. Mais l'attention du P. Ramière est tout absorbée par les mots *per ea quæ facta sunt*, et il n'imagine pas que les invisibles divins puissent être l'objet de la vue intellec-

(1) Du moins tel que l'a rapporté le révérend Père lui-même, en omettant les mots *à creatura mundi*, qui ne nous occupent pas dans la discussion présente.

tuelle. S. Bernard, entre autres, dit bien que nous pouvons connaître les choses divines intellectuellement (1) : ce qui, d'après Suarez, veut dire que nous pouvons les connaître *évidemment* (2); je croyais donc pouvoir conclure que nous pouvons voir intellectuellement des propriétés que l'Apôtre assure être vues de cette sorte, et qui s'offrent à nous comme évidentes. Mais j'ignorais que, pour le révérend Père, des propriétés évidentes sont des propriétés qu'on ne voit pas, et qu'on ne peut pas voir ; je ne savais pas que lorsque saint Paul nous dit que nous voyons intellectuellement les invisibles de Dieu, il veut tout bonnement dire que nous ne les voyons pas. Il est vraiment dommage que le P. Ramière ne réussisse pas à mieux établir ses procédés herméneutiques !

Mais enfin, et quoi qu'il en soit de ce que nous venons de dire, le révérend Père n'a pas prouvé que l'omission des mots *per ea quæ facta sunt* ait modifié le sens du texte. Les « points, » par lesquels je les ai remplacés, ne changent en rien la pensée de l'Apôtre. En effet, je puis dire à un de mes amis : « Je vous ai vu à travers la foule ; » et je puis également, sans dénaturer ma pensée, me contenter de lui dire : « Je vous ai vu.... » Les mots *per ea quæ facta sunt* ne modifient pas davantage la pensée de saint Paul, et il est toujours vrai que, médiatement ou immédiatement, nous voyons les invisibles de Dieu dont il nous parle. Je crois donc avoir été dans mon droit, en faisant remarquer que S. Paul n'aurait pas employé ces expressions, si, à travers les créatures, nous n'apercevions pas les invisibles de Dieu eux-mêmes, c'est-à-dire les perfections de Dieu, sa sagesse, sa bonté, sa justice, aussi bien que sa puissance éternelle et sa divinité, dont il est ici question.

Je ne vois point, d'ailleurs, comment le texte est « devenu un peu contradictoire, » par la prétendue « mutilation que je lui ai fait subir. » Mais le révérend Père va nous montrer cette contradiction. Le lecteur, dit-il, « se demandera comment Dieu est invisible, s'il est compris et vu naturellement et essentiellement en lui-même. » Cette contradiction disparaît aisément lorsqu'on comprend que la sagesse, la bonté, la justice, la puissance, et les autres perfections divines, sont déclarées invisibles, parce qu'étant

(1) Res divinas tribus modis posse à nobis cognosci, intellectu, fide et opinione *De Consid.*, lib. V, cap. 3).

(2) Ce théologien explique ainsi le passage précédent de l'éloquent et saint Docteur : *Sub* INTELLECTU *comprehendit Bernardus omnem cognitionem evidentem.* (Lib. I. *De Trinit.*, cap. XI.)

immatérielles et inétendues, elles ne sont pas de la nature des corps. C'est la remarque de S. Augustin : *Deus invisibilis dicitur ne corpus esse credatur* (*Epist.* 112, cap. 20). Mais ces attributs invisibles aux yeux du corps sont dits intelligibles et vus intellectuellement (*intellecta conspiciuntur*) par S. Paul lui-même, et l'on ne trouve aucune contradiction entre ces deux thèses.

Le révérend Père fait, d'ailleurs, dire à S. Paul que « Dieu ne se rend visible que par le moyen des créatures ; » il avoue donc que « Dieu se rend visible, » quoiqu'il soit invisible ; et ainsi la fausseté de son système le conduit à une conclusion directement opposée à celle qu'il donne comme indubitable. Mais ce sont là, sans doute, des « vétilles, » comme il dit, et rien ne l'oblige à en tenir compte.

Dans la *Défense* (p. 72 et 73) j'avais encore été amené à faire une remarque importante. En effet, de ce que l'Apôtre dit que nous voyons Dieu *per ea quæ facta sunt*, c'est-à-dire médiatement et par le raisonnement, il ne s'ensuit pas que nous ne voyons Dieu *que* par les choses créées et dans les objets finis. Mais cette observation est comme non avenue pour la légèreté du P. Ramière ; il ne fait attention à rien ; il ne répond, dès lors, à aucun argument ; « il attend ainsi que l'on oppose à ses raisons des raisons un peu plus solides ; » et il déclare de nouveau, sans indiquer aucun motif, que, d'après l'Apôtre, Dieu se faisant voir par le moyen des créatures, « ne se rend visible *que* par ce moyen. » De cette sorte, après avoir lu dans quelque ouvrage scientifique, qu'un astronome a étudié l'astre des nuits au moyen d'une lunette, notre fier et rigoureux correcteur serait de force à conclure qu'on ne peut voir cette planète *que* par ce moyen et qu'il est de toute impossibilité de la voir à l'œil nu. Ou encore, si quelqu'un disait qu'en voyant la fumée, il conclut à l'existence du feu, le révérend Père serait assez judicieux pour inférer de ce raisonnement que l'on ne voit le feu *que* par le moyen de la fumée. En vérité, il faut que Sa Révérence compte grandement sur la badauderie de ses lecteurs.

Je ne sais, au reste, de quel droit le tenant du sensualisme prétend que le mot *per* signifie uniquement « par le moyen, » puisque ce mot signifie également *à travers, parmi, entre*. On dit, en effet, en latin : *per medios hostes*, à travers les ennemis ; assis sous un arbre, le champion du néopéripatétisme pourrait dire qu'il voit le soleil à travers le feuillage (*per folia*), comme nous dirions très-bien, avec Pline, en parlant d'un fruit qui a mûri à travers les feuilles : *Per folia coctus fructus*. En lisant ces der-

nières paroles, le révérend Père ne s'imaginera pas, sans doute, que ce fruit a mûri « au moyen » des feuilles. Il devrait donc trouver également qu'il ne lui est pas permis de s'en tenir à sa marotte de « la vision de Dieu *dans* les créatures, » ou à « la connaissance de Dieu *par* les créatures, » ou « par le moyen des créatures, » expressions qui n'amènent aucune idée dans son esprit et qui se font remarquer d'une manière saillante dans le nombre des termes obscurs, introduits dans les éléments d'une certaine philosophie péripatéticienne. Admettons, si l'on veut, que les créatures sont comme des nuages qui nous interceptent la vue de Dieu; mais soutenons, d'un autre côté, qu'en voyant le soleil par les éclaircies des nuages, nous voyons vraiment le soleil. Il est vrai que Dieu ne sort pas des nuages épais de la philosophie sensualiste, et c'est pour cela, sans doute, que, pour le jésuite, l'horizon finit où il voit le nuage; mais, sachons raisonner; et si S. Paul, qui ne s'occupe pas de la connaissance directe et spontanée de Dieu, mais seulement de la connaissance réfléchie et scientifique, nous dit que le spectacle des choses créées nous amène à voir intellectuellement les invisibles de Dieu, disons, avec lui, hautement que nous voyons Dieu et les invisibles de Dieu intellectuellement.

Rien ne nous empêcherait donc d'appuyer l'Ontologisme sur le texte sacré. Car si cette philosophie soutient, d'un côté, que nous avons une vue immédiate de l'Infini, elle reconnaît également que la vue des choses finies nous offre diverses démonstrations de l'existence de Dieu, et nous permet d'élucider et de mieux comprendre l'idée que nous en avons.

III.

J'étais donc en droit de dire, dans la *Défense*, que les arguments empruntés à la sainte Ecriture par le P. Ramière, ne portaient pas contre l'Ontologisme. J'ajoutais donc également, avec raison, qu'il m'était permis d'en tirer, au contraire, un avantage pour le soutien de ma thèse.

Mais le révérend Père, toujours caustique et malin, comme on sait, a cru qu'il parviendrait plus facilement à son but, en portant sur les tréteaux de sa critique une page de mon livre, pour la livrer au ridicule. Il s'est donc imaginé que je me suis proposé de prouver, par la sainte Ecriture, la vision ontologique de Dieu, et il assure que j'en ai rapporté des passages qui, d'après moi,

« prouveraient péremptoirement la vision en Dieu. » Il s'acharne donc sur une page, dans laquelle j'ai voulu montrer que certains textes de la sainte Ecriture disent que nous voyons Dieu, tandis que d'autres affirment que nous ne le voyons pas; qu'il a été vu ici-bas face à face, et que néanmoins l'homme ne peut le voir face à face que dans le ciel. J'ai laissé entrevoir que quelques-unes de ces expressions s'expliquaient très-bien d'après les principes de l'Ontologisme et j'ai dit :

« Les théologiens accordent ces passages les uns avec les autres, en distinguant DIVERSES ESPÈCES DE VUES de Dieu, et des MANIFESTATIONS DIFFÉRENTES de la divinité. Nous suivons leurs traces, nous enseignons ce qu'ils enseignent, et l'on vient nous dire que nous établissons, « arbitrairement et à notre guise, » des différences entre la manière dont tous les hommes voient Dieu et celle qui est particulière aux bienheureux qui sont dans le séjour de la gloire. Non, ce n'est pas ainsi que nous agissons, etc. (1). »

Ainsi, j'ai rapporté pêle-mêle des passages qui donnent comme possibles, dans l'homme, ici-bas, DIVERSES VUES de Dieu, et j'ai montré que certaines expressions de la Bible trouvent une explication fort simple dans l'Ontologisme. Je n'ai même pas indiqué les textes qui se rapportent à la vue ontologique; ce n'était pas mon but. Mais le révérend Père, s'avançant toujours à l'étourdi, substitue ses propres imaginations aux pensées de son antagoniste, et, supposant gratuitement que j'ai rapporté tous ces textes à la seule vue ontologique de l'Infini, il s'en sert, avec sa franchise et sa bienveillance bien connues, pour me livrer à la risée de son public. On remarquera donc là, tout d'abord, une falsification de ma pensée qui fait que sa critique n'est pas à mon adresse. Je vais toutefois, sans m'arrêter au vice fondamental que je viens de signaler, répondre à chaque attaque en particulier. Si le P. Ramière se complaît, comme don Quichotte, à guerroyer contre des moulins à vent, je le réfuterai en le rappelant à la réalité et en lui présentant la doctrine que ses préjugés l'empêchent de comprendre. Il débute en ces termes :

Le premier avocat de l'ontologisme qu'on nous montre est un des amis de Job, qui, pour les besoins de la cause, se transforme en écrivain inspiré : Eliu dit de Dieu : *omnes homines vident eum : unusquisque intuetur procul.*

Quoi de plus clair? Ne suffit-il pas de connaître un peu le latin pour savoir

(1) *Défense*, p. 79. — Voyez aussi tout mon raisonnement, à ce sujet, *Ibid.*, p. 78 et 79.

que *procul* veut dire *immédiatement*, et que par conséquent le discoureur iduméen doit être rangé parmi les précurseurs de Malebranche ?

Ici, comme il sera facile de le voir, la bonne intention du bouffon cherche à dissimuler la pénurie du philosophe. Ne nous pressons donc pas d'adopter sa conclusion. Nous avons devant nous une observation ingénue que j'aurais certainement prévenue, si je m'étais proposé de prouver, par le texte d'Eliu, la vue ontologique de Dieu. D'ailleurs eussé-je eu l'intention de m'en servir dans ce but, comme je m'adressais plus particulièrement à des théologiens et à des philosophes que je devais supposer au courant de ces matières, j'aurais pu penser que celui qui serait en état de faire l'objection saurait bien aussi faire la réponse. Mais il n'en eût pas été ainsi. Le P. Ramière ignore ce que le plus mince étudiant en théologie connaît à merveille ; et, s'il est quelque argument qui traîne sur les bancs d'une classe, quelque quolibet honteux et montrant la corde, on est sûr de le trouver dans les écrits de ce néopéripatéticien.

Opposons donc au jésuite, si peu versé dans les sciences théologiques, quelque jésuite plus sérieux. Voyons, par exemple, comment Grégoire de Valentia comprend l'objection qui nous est faite. Ce jésuite mentionnant l'opinion des théologiens qui, comme S. Anselme, Albert-le-Grand et Tostat, admettent que l'existence de Dieu est évidemment connue de nous par elle-même et par rapport à nous (*per se nota secundùm se et secundùm nos*), exprime en ces termes leur second argument, fondé sur le passage dont nous nous occupons en ce moment : *Secundò, quia Job* 36 *legimus* : OMNES HOMINES VIDERE DEUM ; *quod debet intelligi secundùm esse ipsius Dei, non autem secundùm quidditatem* (l'essence intime). ET QUAMQUAM NON ID DIXERIT IPSE JOB, SED ELIU : TAMEN ID DICTUM MINIMÈ A JOB VEL A DEO REPREHENDITUR (*Disp.* 1, q. 2, p. 1).

En répondant à cet argument, Valentia admet une connaissance de Dieu sous l'idée de souverain bien (précisément ce que demandent les ontologistes) ; et il dit que, de la sorte, tous les hommes connaissant Dieu (*atque ita omnes cognoscunt hoc ipso in universali et in confuso Deum*). Ainsi, quoique cette vérité ait été exprimée par Eliu, le théologien jésuite l'approuve, l'accepte, et ne pense même pas à repousser le témoignage du « discoureur iduméen, » invoqué par les docteurs chrétiens. Il comprend très-bien que sa thèse a quelque autorité, puisqu'elle n'a pas été incriminée par Job, et que, d'ailleurs, Dieu ne l'a pas désapprouvée :

dictum minimé à Job vel à Deo reprehenditur. Il est à croire, en effet, que si Job avait admis le système néopéripatéticien, il aurait flétri la thèse d'Eliu, et ne lui aurait pas laissé professer une erreur que le P. Ramière trouve si pleine de périls. Que n'aurait pas fait le caustique sensualiste à la place de Job? N'aurait-il pas protesté contre la théorie foncièrement ontologiste d'Eliu?

Malheureusement pour le révérend Père, les interprètes du texte sacré n'ont pas été aussi théophobes que lui, et le jésuite Pinéda, entre autres, nous dit que presque tous les interprètes se fondent sur ce passage pour prouver que Dieu et ses attributs sont connus de nous naturellement : *Denique*, dit-il, *ex hoc loco Philippus, Beda, in Commentariis, Hieronymus capite primo ad Galatas, Gregorius Nyssemus libro octavo Philosoph. cap. septimo et ferè universi interpretes, super id ad Roman.* 1. CUM COGNOVISSENT DEUM, etc., et super id Sapientiæ 13. SI TANTUM POTUERUNT SCIRE, etc., *docent Deum et alia ejus attributa naturali lumine cognosci.* (*Comment. in Job*, cap. XXXVI, 25).

Le jésuite Corderius, bien éloigné aussi de rejeter le mot d'Eliu, nous en donne cette interprétation qu'il regarde comme très-orthodoxe : « Dieu est connu, dit-il, mais faiblement, et la connaissance que nous en avons est analogue à la connaissance des choses éloignées que le regard ne distingue pas bien : *Probaturus Eliu Deum incognitum esse Jobo, ponit ipsum ab omnibus quidem hominibus naturali lumine videri, hoc est, cognosci ; procul tamen, hoc est exiliter, tenuiter ; qualis est notio rerum longè dissitarum quas conspectu vel intuitu parùm discernimus.* Et quidem *cognitionen hanc asseruit Apostolus, aiens* (*Rom.* I, 20) : INVISIBILIA ENIM IPSIUS, etc.

Ce n'est donc pas « pour les besoins de la cause, » que « l'un des amis de Job se transforme en écrivain inspiré. » Si le P. Ramière parvenait à trouver un théologien ou un commentateur des saints Livres qui ait rejeté le texte du « discoureur iduméen, » je m'engage à lui en opposer mille qui l'ont admis purement et simplement comme exprimant une vérité dont on ne doit pas douter. Ainsi la critique faite par le révérend Père à propos du texte d'Eliu n'est qu'une plaisanterie bien mauvaise, et d'autant plus déplacée, qu'elle s'adresse aux plus illustres penseurs de la catholicité. Tous acceptent, en effet, l'inspiration divine de ce passage, même les commentateurs péripatéticiens ; quoique, parmi eux, il s'en trouve quelques-uns qui, pour ne pas reconnaître que Dieu, le Soleil des esprits, est vu *de loin* (*procul*), tourmentent cette expression pour

lui faire dire qu'on ne voit pas Dieu lui-même, mais seulement les créatures. C'est ainsi que le pauvre Pinéda, après s'être donné beaucoup de mouvement pour nous faire comprendre que voir Dieu c'est voir les créatures, s'exprime en ces termes : *Nisi forte, illud* PROCUL *vel à longè designet creaturas sublimiores istas ex quibus Creatoris cognitio facile comparatur, videlicet Cœlum, Stellas, Nubes et alia meteora quæ procul sunt à nobis.*

Ainsi *procul*, d'après cette philosophie, veut dire le soleil, la lune, les nuages. Le lecteur trouvera, je pense, que s'en tenir à des explications de ce genre, c'est renoncer au sens commun et déraisonner complètement.

Quant à l'ergoteur de Vals, quelque connaissance qu'il ait du latin, il aurait pu voir que les ontologistes n'ont jamais pensé que *procul* veuille dire *immédiatement*. Ils savent, d'ailleurs, qu'en disant qu'on voit une chose *de loin*, cela ne veut pas dire qu'on ne la voit pas *du tout*, et ils en concluent que, s'il est vrai qu'ici-bas nous voyons Dieu de loin, il est absurde de dire que nous voyons seulement des cailloux, des arbres ou des étoiles.

Mais le P. Ramière poursuit sa critique, et, emporté par l'ardeur de la discussion, il suppose maintenant que j'ai assimilé les vues de Dieu accordées aux patriarches, à la vision ontologique commune à tous les hommes. Le révérend Père a des procédés à lui pour réfuter ses adversaires : il leur prête une niaiserie, puis, devant cet homme de paille, il s'en donne à plaisir. Ecoutons :

Mais bientôt Dieu apparaît à Job dans un tourbillon, et Job lui dit : *Je vous avais entendu de mon oreille*, et *maintenant mon œil vous voit.* Ici encore, le doute n'est pas possible : il est clair que le saint homme n'entend pas parler de l'image corporelle sous laquelle Dieu se montre à lui, en ce moment, *nunc*, mais bien de la vision de l'être divin qu'il n'a jamais cessé de posséder ?

Du reste, Job n'est pas le seul patriarche qui ait fait profession d'ontologisme : Abraham, Jacob et Moïse ont, eux aussi, été ontologistes, au moins une fois dans leur vie ; Abraham quand Dieu lui apparut près du chêne de Membré ; Jacob à Phanuel quand il s'écria : *J'ai vu Dieu face à face et ma vie a été conservée ;* enfin Moïse quand, sur la montagne, *il parlait à Dieu face à face, comme un ami parle à son ami.* Seulement, il faut excuser ces deux derniers patriarches qui, n'étant pas faits à la terminologie de l'école, n'ont pas songé que l'expression *voir face à face* ne devait pas être employée pour désigner la vision extuitive (p. 42).

Evidemment le P. Ramière n'était pas *compos sui*, lorsqu'il a écrit cette tirade folâtre, il est vrai, et très-gaie, mais pleine de sottises qu'il me prête gratuitement, et que je n'accepte pas. Il me permettra donc de lui dire qu'il raisonne sous l'influence d'une

impardonnable distraction, lorsqu'il rapporte à la seule vue ontologique les divers textes par lesquels je n'ai voulu prouver qu'une *pluralité* de vues de Dieu, naturelles ou surnaturelles, ontologique, mystique ou prophétique, accordées par la sainte Ecriture à l'homme, ici-bas, sans m'occuper d'en déterminer la nature. En rappelant des textes qui nous disent que Dieu a été vu, ici-bas, je m'occupais uniquement de montrer que les passages où il est dit que « personne n'a vu Dieu, » que « Dieu est invisible, » etc., doivent s'expliquer de manière à ne pas faire de la sainte Ecriture un tissu de contradictions. J'avais clairement exprimé ma pensée, et le P. Ramière reconnaîtra qu'en me critiquant, sans m'avoir lu avec assez d'attention, il s'est lui-même forgé un fantôme, pour avoir le plaisir de le combattre.

Une lecture plus attentive aurait, en effet, suffi pour convaincre mon contradicteur que je n'entends nullement prendre la vue de Dieu accordée aux patriarches, pour la connaissance ontologique. Il aurait pu se dispenser de dire, à la page suivante, que son adversaire est « un esprit qui ne paraît dépourvu ni de subtilité, ni d'une certaine connaissance de l'Ecriture sainte ; » mais il ne devait pas le supposer assez obtus pour avoir assimilé les visions surnaturelles accordées à quelques âmes privilégiées, avec « la vision de l'Être divin, » que, d'après l'Ontologisme, tout homme possède et ne cesse jamais de posséder.

Rien n'autorise donc l'ingénieux néopéripatéticien à imaginer que j'ai accordé aux patriarches, « au moins une fois dans leur vie, » la vue ontologique de Dieu. J'admets cette vision, dans tous les hommes, et, je le répète encore, il n'a été question, dans le passage raillé, comme on vient de le voir, avec tant de finesse et de délicatesse, que d'une vue surnaturelle de Dieu communiquée, par grâce, à quelques-uns de nos glorieux ancêtres dans la foi.

Mais le révérend Père s'étant livré trop tôt à la satisfaction d'avoir fait une découverte intéressante, cette erreur flatteuse l'a empêché de faire usage de son jugement. Quant à ce qu'il dit sur l'expression *voir face à face* employée par Jacob et par Moyse, des travaux sur la sainte Ecriture, que je publierai peut-être un jour, prouveront au sophiste du néopéripatétisme qu'il a, même sur la vue surnaturelle accordée à Job, à Abraham et à quelques autres personnages de l'ancien Testament, bien des choses à apprendre.

Après les drôleries que nous avons citées en dernier lieu, le

révérend Père, auquel la modestie irait pourtant si bien, redouble d'arrogance et ajoute d'un air goguenard :

« Que reste-t-il encore? le texte de S. Jean qui, en parlant du Verbe dit : Qu'il était la *lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde.* Il est vrai que Cornélius à Lapide et les autres commentateurs montrent que ce texte doit être entendu de la lumière surnaturelle, et ne citent que le seul S. Cyrille qui l'ait entendu autrement. Mais Cornélius à Lapide ne mérite d'être cité que lorsqu'il paraît utile pour combatre les péripatéticiens ; mais quand il favorise ces derniers, lui aussi manque pour interpréter l'Ecriture du bon sens le plus vulgaire (p. 44).

Si j'avais songé à prouver expressément l'Ontologisme par l'Ecriture, comme le révérend Père le suppose, j'aurais eu soin de prévenir toute interprétation téméraire par une haute et claire profession de foi ; j'aurais accompagné mes raisonnements de témoignages tirés des saints Pères et des commentateurs les plus autorisés. Peut-être même aurais-je eu occasion de recourir au P. Cornélius. Je n'en ai rien fait, parce que, je le répète, je ne me suis jamais proposé de démontrer l'Ontologisme par les preuves scripturaires. Encore un coup, je n'ai pas dit autre chose, sinon que, dans la sainte Ecriture, s'il y a des expressions qui indiquent que l'homme ne peut pas voir Dieu, ici-bas, il y en a d'autres qui disent que l'homme peut le voir, qu'il le voit, et que, par conséquent, il ne faut pas faire dire *absolument* à certains textes ce qu'ils ne disent que *secundum quid.*

J'ai, il est vrai, cité Cornélius à Lapide (*Déf.*, p. 72) pour rectifier une interprétation que le P. Ramière voulait imposer de force à un passage de l'Epître de S. Paul aux Corinthiens, et j'ai si bien atteint mon but, que le révérend Père, piqué au vif, n'a pas osé indiquer à ses lecteurs les observations du célèbre exégète belge. En mentionnant le passage dans lequel S. Jean nous dit que le « Verbe est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde, » je n'ai donc rapporté aucune interprétation des Pères et des Docteurs, je n'ai point appelé Cornélius à mon aide, parce que je ne me proposais pas d'insister sur ce point. Je suis, au reste, bien éloigné de repousser l'appui que la parole de ce jésuite peut me prêter. Le P. Cornélius trouve, d'après le P. Ramière, que le texte de S. Jean « doit être entendu de la lumière surnaturelle et ne cite que le seul S. Cyrille qui l'ait entendu autrement. » Très-bien ! Mais Cornélius a-t-il dénoncé S. Cyrille au Saint-Office? A-t-il dit que son interprétation était condamnée par l'Eglise? Non.

Que d'autres saints Pères, et beaucoup de théologiens se soient occupés plus spécialement de l'illumination surnaturelle, cela se comprend ; mais il ne s'ensuit pas qu'ils aient nié l'illumination naturelle, et il est faux qu'ils aient condamné la théorie ontologiste qui l'admet.

D'ailleurs, si Cornélius et les autres commentateurs entendent ce passage de la lumière surnaturelle, soutiennent-ils et prouvent-ils qu'il doit être entendu de cette seule lumière? Cornélius à Lapide ne cite « que le seul S. Cyrille qui l'ait entendu autrement; » mais cela prouve-t-il que « les autres commentateurs » ne citent que cette grave autorité? Pour donner à ce sujet un démenti au P. Ramière, je me contenterai de lui indiquer le jésuite Pérérius qui, expliquant ce passage de l'Evangile, adjoint à S. Cyrille le cardinal Cajétan, de l'Ordre des Frères prêcheurs, commentateur et théologien qui a bien, sans doute, quelque autorité dans l'école thomiste. Voici comment s'exprime le P. Pérérius : *Cyrillus facilè hanc difficultatem expedit, interpretatus illuminationem naturalem, cunctis hominibus per rationis lumen inditam. Hanc ipsam secutus interpretationem Cajetanus : Non alicui tantùm homini, inquit, sed universaliter omnibus hominibus illuminationem præbet Verbum; ut intelligamus Joannem loqui de naturali lumine intellectûs, quo videmus immediatè absque studio, veritatem primorum principiorum, et per hoc consurgimus ad videndum invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta : hoc enim lumen præbet omni homini lux illa suprema* (*In Evang. Joan.*, disp. 22).

Mais, sans insister davantage sur l'opinion de S. Cyrille et de Cajétan qui nous suffirait, d'ailleurs, très-bien, puisqu'elle n'a jamais été censurée, nous pouvons apprendre au P. Ramière qu'il y a, dans l'Eglise, d'autres docteurs qui l'ont soutenue.

La démonstration de ce fait est facile. Que mon adversaire veuille ouvrir le commentaire de S. Jérôme sur l'Epître de saint Paul aux Galates. A la suite de ces paroles : *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem*, etc., il trouvera cette sentence du savant et judicieux interprète de nos saints Livres : *Ex quo perspicuum fit, naturâ omnibus Dei inesse notitiam; nec quemquam sine Christo nasci, et non habere semina in se sapientiæ et justitiæ, reliquarumque virtutum* (1).

Saint Augustin, de son côté, engageant ses lecteurs à « s'élever

(1) Cap. I. *Epist. ad Galat.* — Voyez sur cette connaissance du Λογὸς, naturelle à tous les hommes, notre *Cours de philosophie*, vol. 1, p. 4 et suiv.

vers le lieu d'où le flambeau même de la raison prend sa lumière, » leur montre que « tous ceux qui raisonnent arrivent à la Vérité, » qui est distincte de leur intelligence, et ajoute les paroles suivantes : « Que si vous ne comprenez pas encore ce que je dis, et que vous doutiez de la vérité de mes paroles, considérez au moins si vous ne doutez point que vous en doutiez, et si vous reconnaissez certainement que vous en doutez, cherchez d'où vient cette certitude. Sans doute que la lumière de ce soleil visible ne se présente point à vous dans cette recherche; mais cette *lumière véritable qui éclaire tout homme venant en ce monde*, qui ne se peut voir par les yeux corporels ni par ceux de l'imagination, par lesquels on se représente ces fantômes qui, passant par les yeux corporels, font impression dans l'âme; mais qui se voit par les yeux par lesquels on dit à ces fantômes mêmes : Vous n'êtes pas ce que je cherche, et vous n'êtes pas la règle par laquelle je vous règle vous-même, et par laquelle je condamne ce que je trouve de difforme en vous et approuve ce que j'y trouve de beau, puisque le modèle selon lequel j'improuve et approuve ce qui est en vous est plus beau que vous : ce qui me porte à l'estimer davantage et à le préférer non-seulement à vous, mais aussi à tous les corps dont je vous ai tirés par les organes des sens » (*De Vera relig.*, cap. 39).

Ajoutons encore au témoignage de ces deux grands docteurs de l'Eglise latine, l'interprétation que S. Bonaventure nous donne du même passage de l'Apôtre bien-aimé. En parlant de la certitude que nous avons des vérités nécessaires et immuables et de la connaissance des rapports que nous savons ne pouvoir pas être autrement, le docteur séraphique dit que nous saisissons ces vérités et ces rapports dans la lumière qui illumine tout homme venant en ce monde, qui est le Verbe de Dieu : *Scit igitur* (*intellectus noster*) *in illâ luce quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quæ est lux vera, et Verbum in principio apud Deum* (1).

Le P. Ramière trouvera-t-il que je suis en assez bonne compagnie? Pour moi, j'en suis satisfait, et je persiste à croire avec S. Augustin, S. Jérôme, S. Cyrille, S. Bonaventure, S. Thomas, Bossuet, Fénelon, Malebranche, Leibniz, les cardinaux de Polignac et Gerdil, André, Balmès et bien d'autres, que la lumière (objective) qui illumine nos intelligences est Dieu lui-même. Quand on ne voit pas cela, il ne faut pas composer des écrits sur la philosophie, il faut commencer par l'apprendre.

(1) *Itinér.*, cap. III. — V. *Défense de l'ontol.*, p. 23 et suiv.

Mais le révérend Père se soucie bien de la philosophie; il cherche à produire une espèce d'étourdissement. Cornélius à Lapide ne cite que le seul S. Cyrille en faveur de l'interprétation ontologiste du texte apostolique; donc il n'y a que le seul témoignage de S. Cyrille qui puisse être invoqué par les philosophes augustiniens; donc l'auteur de la *Défense* ne juge convenable de citer Cornélius « que lorsqu'il paraît utile pour combattre les péripatéticiens; » donc ce même auteur de la *Défense* trouve que quand ce commentateur « favorise ces derniers, lui aussi manque pour interpréter l'Ecriture du bon sens le plus vulgaire. » Voilà comment raisonne le P. Ramière, et de quelle façon il entend la polémique. On trouvera, sans doute, que, de cette sorte, il n'est pas étrange que la Lumière luise dans les ténèbres, et que le révérend Père ne l'ait point comprise.

La raillerie serait donc de bon aloi, de mon côté, mon sévère censeur en conviendra lui-même, si l'on pouvait railler en présence d'une incurie qui produit tant de maux; mais il valait mieux l'instruire, et c'est ce que j'ai fait. Je crois donc avoir le droit de penser que les raisons, développées ci-dessus, le feront réfléchir sur l'attaque injuste et gratuite qu'il lui a plu de diriger contre moi. Il ne lui est pas permis de dire qu'il a « la conscience nette du côté de l'Ecriture sainte. » (p. 45) Il passe, d'ailleurs, à côté du vrai, lorsqu'il prétend avoir « cité tous les textes » que j'ai « cités comme favorables à ma cause. » Car, sans parler de deux textes qu'il a oubliés, et qui se trouvent mêlés avec les autres (*ad dominum aspiciam; — non proposuerunt Deum antè conspectum suum*), il est tout à fait faux que je les ai rapportés tous, comme il l'imagine, à l'appui de l'Ontologisme; ma thèse ayant uniquement pour but d'établir que, d'après les Livres sacrés, il y a *diverses* vues de Dieu, et qu'il faut les distinguer, sous peine de faire de ces écrits inspirés un tissu bizarre de contradictions grossières. Je laisse, au reste, au facétieux patron du sensualisme toutes les niaiseries qu'il a essayé de me prêter; je me moque des regrets qu'il exprime de n'avoir pas connu plus tôt « ces arguments, » et je n'ai aucun souci de l'entendre dire que « ma cause doit être bien mal appuyée sur le texte sacré, » quoiqu'on « ne puisse rendre une doctrine responsable des maladresses de ses défenseurs. » Toutes ces gentillesses, si spirituelles et si fines, sont déclamées en pure perte. On sait qu'en général le dépit est mauvais conseiller, et l'on comprend aisément que celui qu'éprouve le révérend Père est d'autant plus vif qu'il a la conscience des maladresses commises par lui dans son livre. Il cherche donc, pour se

consoler, à en surpendre quelqu'une dans les paroles de son adversaire; et, comme il n'en trouve pas, il lui en prête. Je le remercie donc de ses bienveillantes attentions et de sa générosité; mais je n'accepte pas les opinions dont il s'efforce de me gratifier, et je les restitue à la faculté inventive, à la folle du logis de sa Révérence : *suum cuique!*

J'ai montré, du reste, que l'Ontologisme n'était pas en opposition avec la vérité révélée, et j'ai même fait voir que plusieurs passages allégués contre cette philosophie s'expliquaient, au contraire, très-bien en sa faveur. J'attends donc que mon adversaire, s'il veut faire avancer la discussion, attaque sérieusement mes « arguments » et mes « preuves. » Je lui répondrai; et il verra que l'Ontologisme est l'expression exacte de la science et de la tradition. Mais il peut m'en croire dès maintenant : les petites habiletés de ses réquisitoires ont fini par faire leur temps, et le jour est venu où toute cette fantasmagorie enfantine ne produit plus aucun effet, même sur les plus crédules.

CHAPITRE IV.

EXAMEN ET RÉFUTATION DES INTERPRÉTATIONS NOUVELLEMENT OBJECTÉES A L'ONTOLOGISME, AU SUJET DES ENSEIGNEMENTS DE S. AUGUSTIN, DE S. BONAVENTURE, DE GERDIL, DE BOSSUET ET DE FÉNELON.

Tout fier et tout heureux d'avoir relancé l'Ontologisme, avec le succès que nous connaissons, l'apôtre du sensualisme arrive à la seconde source que « je l'ai accusé d'avoir altérée; » cette source est « l'enseignement de saint Augustin et de saint Bonaventure. » Le P. Ramière va donc répondre aux divers chefs d'accusation que j'ai portés contre lui, à ce sujet. Mais, dans ce qu'il en dit, il commet tant d'absurdités, que je ne me résous qu'avec peine à en entreprendre la correction : *Mallem Augiæ stabulum.* Il faut cependant que je me résigne à accomplir ma tâche jusqu'au bout,

pour ôter à l'opposition un prétexte qui, je l'espère, sera le dernier. Suivons donc encore le révérend Père, et subissons le triste spectacle de voir son intelligence se gourmer, se torturer, pour attirer les deux grands Docteurs d'Hippone et d'Albano dans cette mare à canards que l'on appelle la philosophie sensualiste.

I.

Commençant par ce qui concerne les doctrines de S. Augustin, le P. Ramière ne cherche, dit-il, à se défendre que de « trois méfaits. » C'est à ce chiffre qu'il prétend réduire les nombreuses fautes qu'il a commises, à propos des enseignements du théologien d'Hippone. Pourquoi s'en tient-il à ce chiffre ? Je l'ignore. Car, sans compter qu'il oublie certaines peccadilles assez fortes que je lui ai reprochées, on verra, chemin faisant, qu'il cherche à se justifier sur d'autres points tout aussi graves. Mais passons sur le nombre trois, et voyons comment le jésuite parvient à se blanchir « des trois méfaits » qu'il va nous exposer. Les autres n'en subsistent pas moins, quoiqu'il oublie de les mentionner.

1° Le premier tort du P. Ramière serait, d'après lui du moins, « de n'avoir consacré que quelques lignes à l'argument tiré du livre *de Videndo Deo*, et d'avoir supposé que le saint Docteur traitait dans ce livre de la vision intellectuelle de Dieu, tandis qu'il n'y parle que de la vision corporelle » (p. 46).

Mais, encore sur ce point, le révérend Père dénature les faits. Il s'était exprimé ainsi, au nom des adversaires de l'Ontologisme : « Quand un auteur a traité quelque part une question *ex professo*, et l'a résolue très-catégoriquement, il est contraire à toutes les règles de la critique d'aller chercher çà et là dans ses divers ouvrages des lambeaux de textes pour détruire la force de ce jugement motivé. Or saint Augustin a un opuscule parfaitement précis sur la question qui nous occupe en ce moment, à savoir l'opuscule *de Videndo Deo* adressé à la vierge Pauline » (V. *Déf. de l'Ont.*, p. 93). Le P. Ramière annonçait de la sorte un traité de saint Augustin qui devait être accablant pour l'Ontologisme ; il était bien permis de s'attendre à quelque preuve tirée de ce livre. Or, le grave néopéripatéticien n'en a cité que deux mots (*mentis obtutu*), sans expliquer, d'une manière motivée, à quoi ils se rapportent. Voici ces paroles : « Là il (S. Augustin) se demande jusqu'à

quel point Dieu peut être vu, soit des yeux du corps, soit de l'œil de l'esprit, *mentis obtutu*. Il répond que dans le ciel nous le verrons de cette seconde manière, mais que tant que nous serons sur la terre, cette vision nous est impossible » (V. *Défense*, p. 93). Je n'ai vu là que deux mots appartenant à saint Augustin ; car les deux phrases que je viens de rapporter ne sont pas citées comme étant du saint Docteur, et, d'ailleurs, elles ne lui appartiennent pas. C'est un résumé que l'on nous donne et que rien ne motive. Je trouvai donc le procédé un peu leste et je blâmai le révérend Père, avec d'autant plus de raison que, dans cet ouvrage, saint Augustin ne traite pas *ex professo* de la vue intellectuelle de Dieu, mais de la vision corporelle de la substance (de l'essence intime) de Dieu, soit par les saints de l'Ancien-Testament, soit par les élus dans la vie future (V. *Déf. de l'Ont.*, p. 94 et 95). Je n'ai donc pas accusé le P. Ramière, comme il le prétend dans sa troisième lettre (p. 47), « de n'avoir consacré que quelques lignes à l'argument tiré du livre *de Videndo Deo;* » mais bien d'avoir annoncé des preuves irréfragables et de s'en être tenu à écrire trois lignes qui, loin d'exprimer la pensée de saint Augustin, n'en présentent qu'une falsification. Voyons, du reste, ce qu'il nous répond :

Si j'ai passé si rapidement sur la preuve, très-forte pourtant, tirée du livre *de Videndo Deo*, c'est parce que cette preuve avait été développée fort au long par un auteur que mon accusateur connaît probablement, puisqu'il le réfute, par le P. Liberatore, dans son livre *della Conoscenza intellettuale*. Comme je ne tenais pas à faire un gros livre, j'ai dû renoncer à répéter ce qui avait été déjà si bien dit, et je me suis contenté de citer une phrase décisive, qui résume très-bien la doctrine développée par S. Augustin dans l'ouvrage en question (*Lettres*, p. 47).

A mon tour, je réponds que si le P. Ramière « ne tenait pas à faire un gros livre, » il n'avait qu'à supprimer quelques-unes de ces déclamations pâteuses et gluantes que ses écrits nous offrent à chaque page. En débarrassant, aussi, quelques-unes de ses phrases de toute une broussaille de mots qui s'y rencontrent, il n'aurait pas eu besoin de trancher à la laconienne le discours du P. Liberatore. D'ailleurs, il aurait pu résumer en dix lignes tout ce que ce Père dit à ce sujet ; et il était d'autant plus tenu de le faire, que l'ouvrage du jésuite de la *Civiltà* étant écrit en italien , devait être peu connu des lecteurs français du livre de l'*Unité* (1).

(1) J'avais lu quelques articles de la *Civiltà* dont le livre *della Conoscenza*, etc., n'est qu'une reproduction ; j'ai parcouru les articles que je « réfute ; » mais il ne

Mais, en ajoutant qu'il s'est contenté « de citer une phrase décisive, » le P. Ramière prononce tout bonnement une impertinence de plus. Car il n'a cité aucune phrase, mais seulement

suit nullement de là que je les ai lus tous ; encore moins que j'ai connu le livre du P. Liberatore, lorsque j'écrivais la *Défense*. Le P. Ramière veut sans doute insinuer que je connaissais des objections sérieuses à la théorie que je soutenais et que je les ai écartées de la discussion ; il me mesure donc à son aune, et en cela, il me fait trop d'honneur. Mais enfin, puisque cela fait plaisir au révérend Père, allons consulter le philosophe de la *Civiltà*. Comme, avant d'écrire la *Défense*, j'avais étudié S. Augustin, je n'ai pas à craindre que le P. Liberatore s'ouvre des soupapes inattendues.

D'après ce que nous a dit le jésuite français sur le travail de son confrère italien, on dirait que celui-ci « a développé, fort au long, » l'argument tiré du livre dans lequel S. Augustin est censé avoir traité *ex professo* la question qui nous occupe. Or, ce jésuite a seulement consacré trois quarts de page (25 lignes) à tout cet ouvrage du saint Docteur. Nous allons reproduire tout son raisonnement et les textes sur lesquels il l'appuie.

Le P. Liberatore commence par citer ce passage : *Credimus videri Deum, non quia videmus per oculos corporis, sicut videmus hunc solem, vel mentis obtutu, sicut se quisque interius videt viventem, videt quærentem, videt scientem, videt sapientem ;* et il ajoute : « Ce *mentis obtutu* (*) que le saint Docteur exclut semble proprement exprimer, mot pour mot, l'intuition de nos ontologistes » (*Della Conos.*, parte I, p. 217). Ici, le jésuite italien, qui s'aventure dans les sentiers de la philosophie aussi étourdiment que le jésuite français, n'a pas même songé à se demander à quoi s'applique ce *mentis obtutu*. Cet *obtutus mentis*, en effet, n'est-il pas générique ? S. Augustin ne le spécifie-t-il pas ? les paroles qui l'expliquent n'indiquent-elles pas qu'il s'agit, en cet endroit, uniquement du sens intime ? D'ailleurs, S. Augustin ne se propose-t-il pas ici de refuser seulement à l'homme cette vue de Dieu qui est réservée aux élus, la vue de Dieu face à face, la vue intime de Dieu, la vue de la sainte Trinité ? Voilà des questions que le révérend Père ne se pose pas et que, par conséquent, il n'a pas entrepris de résoudre. Il aurait cependant pu voir que, d'après S. Augustin, nous ne voyons *mentis obtutu* que les choses qui nous sont présentes, qui font quelque impression sur nous, et que la sainte Trinité, ou, comme il dit encore, que « la plénitude de la Divinité » ne se montrant pas à nous, dans cette vie, comme telle et à découvert, il nous est impossible de la voir.

Ce philosophe dit ensuite : « Il (S. Augustin) nous répète la même chose çà et là dans le développement de son œuvre : *Deum nec corpore aliquando vidimus, sicut hanc lucem ; vel mente sicut ipsam in nobis, quâ id credimus fidem.* Nous ne nous arrêtons pas à ce passage ; il ne dit rien de plus que le précédent, et les ontologistes n'ont jamais dit que nous voyons Dieu par les yeux du corps ou par

(*) Voilà les deux mots latins que le P. Ramière a cités. Ces deux mots expriment le résumé que ce profond néopéripatéticien a fait du travail du P. Liberatore, et aussi, à ce que je crois, tout ce qu'il connaissait de l'opuscule *de Videndo Deo*.

ces deux mots *mentis obtutu*, arbitrairement appliqués et fondus dans deux phrases qui sont de sa composition. Il n'est donc pas à croire que, dans l'affirmation toute gratuite, résumée dans les mots *mentis obtutu* qui, ainsi isolés, ne signifient rien, on puisse trouver « une preuve tirée du livre *de Videndo Deo*, » encore moins « une preuve très-forte. » Mais le révérend Père se contente de peu, lorsqu'il s'agit de flatter ses penchants sensualistes. Toutefois, comprenant, sans doute, aujourd'hui, que l'on pouvait lui demander quelque chose de mieux, il va emprunter au P. Liberatore quelques passages dont il n'examine même pas le sens.

la faculté qui saisit les faits de conscience ; ils n'ont pas dit non plus que nous voyons naturellement la sainte Trinité par l'intelligence pure. Or, il s'agit en cet endroit (cap. 7) de la seule vision béatifique, puisque S. Augustin n'y parle que de la vision indiquée dans ce passage de S. Mathieu : *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt.*

Le P. Liberatore remarque ensuite que, d'après S. Augustin, « Dieu est naturellement invisible : *Invisibilis est igitur naturâ Deus* ; » mais Sa Révérence tronque le texte qui se trouve ainsi qu'il suit : *Invisibilis est igitur naturâ Deus, non tantùm Pater, sed et ipsa Trinitas unus Deus* (cap. 8). Or, il s'agit là des apparitions de Dieu aux patriarches, et le saint Docteur se contente d'y enseigner que Dieu a toujours été invisible aux yeux du corps.

Poursuivant la démonstration de sa thèse, le révérend Père cite un passage où il est dit que la créature raisonnable, sainte et pure, seule sera « rassasiée par la vision ineffable de Dieu » (*implebitur visione ineffabili*), et que nous jouirons de cette vision lorsque nous serons devenus égaux aux Anges (ch. IX). Or, nous ne voyons là rien qui soit contraire à la connaissance intellectuelle de l'Infini, puisque cette connaissance ne se confond pas avec la vision ineffable qui rassasiera notre cœur, lorsque nous serons introduits dans le séjour de la gloire.

Le révérend Père termine enfin par le passage suivant qui ne renferme rien, non plus, de nature à contrarier l'Ontologisme : *Si quæris quomodo dictus sit invisibilis, si videri potest, respondeo : invisibilem esse naturâ, videri autem, cum vult, sicut vult; plurimis enim visus est, non sicut est, sed quali specie illi placuit apparere.* Comment, en effet, ce passage serait-il opposé à la vue intellectuelle de l'Infini, puisque S. Augustin nous y dit seulement que la nature de Dieu est invisible aux yeux du corps. Ce sens du texte nous est indiqué par les paroles qui le complètent et qui nous apprennent que Dieu « a été vu sous la forme qu'il lui a plu de choisir. » Un peu d'attention suffit pour faire comprendre que S. Augustin enseigne, en cet endroit, que Dieu, invisible aux yeux du corps, ne s'offre à ses organes qu'en empruntant certaines formes ou apparences sensibles, étrangères à sa nature. Or, encore une fois, qu'est-ce que tout cela nous présente de contrariant pour l'Ontologisme ? Rien du tout. Le P. Ramière peut donc comprendre maintenant que, même en « répétant » ce que le P. Liberatore « a si bien dit, » on n'aboutit pas à faire de S. Augustin un philosophe sensualiste, un philosophe qui n'accorde à l'intelligence humaine que la vue du fini.

J'aurais pu, dit-il, en ajouter bien d'autres (*phrases décisives; nous avons vu qu'il n'en a cité aucune*) encore, celle-ci, par exemple : « Nous n'avons jamais vu Dieu ni par les yeux du corps, comme nous voyons la lumière du soleil, ni par l'intelligence, comme nous voyons en nous la foi par laquelle nous croyons en lui. »

Voilà qui est clair ! S. Augustin dit que nous ne voyons pas Dieu comme nous voyons les corps et comme nous voyons les faits de conscience ; donc nous ne le voyons pas par cette partie supérieure de la raison qui a pour objet les vérités éternelles (*quæ intendit æternis*). Le révérend Père ne fait pas, d'ailleurs, attention qu'il s'agit, dans ce livre, de la vue des personnes divines ou de la vue de l'objet formel divin qui est réservé aux Bienheureux dans la gloire.

Saint Augustin s'est exprimé pourtant d'une façon catégorique sur ce point. Il nous dit, en effet, que ce que nous ne voyons pas, ici-bas, *mentis obtutu*, c'est « ce que Moyse souhaitait de voir, » et « ce qui est réservé aux saints dans l'autre vie » (chap. VIII). Il dit plus loin qu'il s'en tient à examiner de quelle manière on voit Dieu, non en cette vie, et sous ses formes, sous lesquelles il s'est fait voir à quelques-uns lorsqu'il leur a parlé, comme à Abraham et à d'autres justes, ou à Caïn même, ce meurtrier de son propre frère ; mais de quelle manière on le voit dans ce royaume où ses enfants le verront tel qu'il est, et où l'abondance de ses biens remplira leurs désirs : *Nunc enim quæritur quomodo videatur Deus ; non ea specie quâ et in isto sæculo quibusdam voluit apparere, quando non solùm cum Abraham aliisque justis, verùm etiam cum Cain fratricida locutus est ; sed quomodo videatur in illo regno, ubi eum videbunt filii ejus sicuti est. Tunc quippe satiabitur in bonis desiderium eorum : quo desiderio flagrabat Moyses, cui loqui ad Deum facie ad faciem non sufficiebat, et dicebat* : OSTENDE MIHI TEMETIPSUM MANIFESTE, UT VIDEAM TE (ch. XI). En effet, le saint Docteur ne s'occupe, dans sa lettre, en dehors de la vision de Dieu qu'ont eue les patriarches [1], que « de la manière dont Dieu sera vu dans le siècle futur, non de tous ceux qui ressusciteront, mais de ceux qui ressusciteront pour la vie éternelle. » (*Ibid.*)

[1] Saint Augustin résume ainsi le sujet de sa lettre : « La grande question est donc comment l'Ecriture a pu dire que tant de saints Patriarches et Prophètes ont vu Dieu, s'il est vrai que personne ne l'ait vu ni ne puisse le voir. Voilà quelle est la difficulté que vous me proposez par votre lettre, et dont vous souhaitez que la résolution soit aussi ample que votre lettre l'était peu » (cap. VI).

Parlant un peu auparavant de l'objet même de cette vision qu'il cherche à expliquer, il dit expressément qu'il s'agit de cette essence que nous verrons, comme saint Jean nous en assure, quand il dit : « Mes chers enfants, nous sommes dès à présent » enfants de Dieu, mais ce que nous serons ne paraît pas en- » core. Nous savons que lorsqu'il viendra à paraître nous serons » semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est » (chap. VIII). Dans ce même chapitre, le saint évêque nous dit encore qu'il parle « de la plénitude de la divinité » qui n'a jamais été vue de personne.

Ailleurs, il cite un passage dans lequel S. Ambroise s'exprime ainsi : « Le sens de cette parole de l'Evangile : Jamais personne n'a vu Dieu, est donc que *cette plénitude de la Divinité qui réside dans la divine Essence*, n'a jamais été vue de personne ; et que jamais ni les yeux, ni l'intelligence de qui que ce soit n'y ont pu atteindre (chap. VI). » Quelques lignes plus loin, il nous montre le même S. Ambroise, ajoutant ces paroles : « Mais pourquoi s'arrêter à faire voir que la Trinité ne se montre que quand il lui plaît, puisque même le Séraphin qui vit Isaïe ne se montra que lorsqu'il lui plut. » S. Augustin approuve toutes ses pensées, et son traité *de Videndo Deo* n'en est qu'un commentaire.

Il ne s'agit donc pas, dans ce livre, de la vue ontologique de Dieu, mais de la vue de la substance divine telle qu'elle apparaîtra aux bienheureux ; et encore même ne s'agit-il que de résoudre la question proposée par Pauline à l'égard de la vue de cette substance par les yeux du corps.

On peut encore voir facilement que, dans tout son traité *de Videndo Deo*, S. Augustin désigne, par le mot Dieu, la sainte Trinité. Il cherche, en effet, à expliquer dans cet ouvrage comment les personnes divines n'ont été vues des yeux du corps, que sous une forme étrangère à leur substance, et il dit que nous ne les voyons même pas, ici-bas, comme nous voyons les faits de l'esprit, c'est-à-dire intimément ou même intellectuellement, ce qui est très-vrai. Nous avous vu, du reste, que quand il parle de la nature invisible de Dieu, il entend parler de l'invisibilité de la Trinité : *Quanta sit invisibilitas Trinitatis* (chap. X).

Mais, comme S. Augustin établit très-bien, d'ailleurs, que Dieu est la lumière intelligible [1] ; comme il prouve admirablement, en mille endroits, que lorsque nous voyons la vérité, la justice, la

[1] Deus intelligibilis lux, in quo et à quo et per quem intelligibiliter lucent omnia. *Soliloq.* lib. I, cap. I.

sagesse, nous voyons Dieu, et que lorsque nous avons l'intelligence d'une vérité immuable, nous voyons la lumière divine elle-même (1), il faut bien, si on veut faire accorder ces passages les uns avec les autres, admettre que S. Augustin distingue la connaissance *ontologique* et l'intuition *théologique*. En étudiant la doctrine du grand évêque, on voit, en effet, qu'en accordant à la première une certaine vue de l'Infini, il réserve à la seconde, la vue de Dieu considéré en tant qu'il est l'objet de la Révélation, la vision de la Trinité ou la vue surnaturelle de l'essence intime de Dieu.

De la sorte, S. Augustin accorde, d'un côté, à l'âme humaine une vue naturelle de l'Infini, et lui refuse, de l'autre, une vue surnaturelle et intime de cette divine essence. Or, c'est là précisément la doctrine de l'Ontologisme, telle qu'elle a été exposée dans la *Défense*. Mais, au lieu d'étudier cette philosophie, avec application, pour parvenir à en posséder une connaissance approfondie, le P. Ramière trouvant plus simple de prêter à S. Augustin d'étranges confusions et de singulières erreurs, continue en ces termes :

Ce n'est donc pas en un seul endroit, et par distraction (2), que le saint Docteur affirme dans ce livre que Dieu ne peut pas plus être vu en lui-même par le regard de l'esprit, *mentis oblutu*, que par les yeux du corps; partout il refuse aux hommes, encore loin du terme, cette double connaissance; et quand enfin il est requis d'exprimer dans une même formule en quel sens Dieu est invi-

(1) Voy. *Défense de l'Ont.*, p. 4 et suiv. — Voy. aussi *S. Augustini philosophia*, Andréa Martin collectore. Je me contenterai de citer ici ce passage : *Ipsa mens nostra, hoc est, homo interior, cui uniformiter scienti per hos quinque veluti nuntios corporis diversa nuntiantur, quando immutabilem veritatem intelligit, eligit, diligit, et lumen videt de quo dicitur :* ERAT LUMEN VERUM; *et verbum audit de quo dicitur :* IN PRINCIPIO ERAT VERBUM; *et odorem capit de quo dicitur :* POST ODOREM UNGUENTORUM TUORUM CURRIMUS; *et fontem bibit, de quo dicitur :* APUD TE EST FONS VITÆ; *et tactu fruitur, de quo dicitur :* MIHI AUTEM ADHÆRERE DEO BONUM EST : *nec aliud, atque aliud, sed una intelligentia tot sensuum nominibus nuncupatur* (*Tract.* 99, *in Joan.*).

(2) Qui a donc assuré que c'était « en un seul endroit et par distraction, » que saint Augustin refuse à l'homme, ici-bas, la vue surnaturelle et béatifique de Dieu? Ai-je dit que saint Augustin nous refusait, « en un seul endroit et par distraction, » une certaine vue de Dieu par le regard de l'esprit (*mentis oblutu*)? Non, c'est encore là une impertinence du P. Ramière et une insinuation calomnieuse.

sible pour l'homme et dans quel sens il est visible (1) : « Je réponds, dit-il, que » Dieu et invisible par nature, mais qu'il peut se laisser voir quand il veut, et » comme il le veut ; il s'est en effet montré à plusieurs, *non comme il est en lui-* » *même* (2), mais sous les apparences sous lesquelles il lui a plu de se manifester. » Ainsi, d'après saint Augustin, il n'est pas naturellement possible de voir Dieu en lui-même; ceux-là seuls peuvent le voir auxquels Dieu veut *librement* se montrer; et encore ceux-là ne le voient-ils que sous une *apparence* étrangère, mais non comme il est en lui-même. Comment pourrait-il dire plus clairement, que la vision de l'être de Dieu est impossible dans cette vie? Comment surtout pourrait-il plus clairement nier que cette vision soit naturelle et essentielle, comme l'affirme l'ontologisme? (p. 48).

D'après ce que nous avons dit déjà, on voit qu'un moment d'attention aurait suffi pour faire voir au révérend Père que dans les divers passages du livre *de Videndo Deo*, où S. Augustin parle du regard de l'esprit (*mentis obtutu*), le saint Docteur prend le mot *mens* pour la faculté de l'esprit qui aperçoit les faits de conscience (3). Car, quoique l'âme humaine soit souvent appelée *mens*

(1) Aux yeux du corps. Le P. Ramière oublie toujours la question que saint Augustin s'est proposé de résoudre.

(2) J'ignore ce que signifie ce soulignement. Nous savons tous très-bien que Dieu ne s'est pas montré aux yeux corporels et organiques des patriarches, tel qu'il était dans sa propre substance; sous ce rapport, il ne s'est montré à eux que *librement*, et sous des *apparences* étrangères à sa nature. Mais s'ensuit-il de là que Dieu ne s'est pas montré aux yeux de leur intelligence? Nullement, et saint Augustin va lui-même, en expliquant la vue de Dieu dont jouit Moyse, nous dire formellement le contraire. Voici comment il s'exprime à ce sujet : *Videbat Moyses Deum non oculis corporeis, sed* OCULIS MENTIS. *Et quia* LUX ILLA PERPETUA, QUÆ DEUS EST, PLUS EUM QUAM CÆTEROS ILLUSTRAVERAT, *ideò dictum est :* OS AD OS LOQUEBATUR ILLI, *ac si diceretur :* PLUS OMNIBUS MANIFESTATUS EST ILLI (Lib. IV. *De Symbolo ad Catech.*, cap. III).

(3) C'est toujours des faits de ce genre que saint Augustin cite pour définir la vue de Dieu qu'il nous refuse.

« Nous croyons, dit-il, qu'on peut voir Dieu; mais ce n'est pas pour l'avoir vu, ni de ces yeux corporels par lesquels nous voyons le soleil et les autres objets sensibles, ni même par ces yeux de l'âme par où chacun voit intérieurement qu'il existe, qu'il est vivant, qu'il veut, qu'il cherche, qu'il sait, qu'il ne sait pas. » (*Prolog.*) Au chapitre V, il s'exprime ainsi : « Mais comme nous ne l'avons jamais vu ni des yeux du corps, comme nous voyons la lumière ; ni même de ceux de l'esprit, comme nous voyons la foi même que nous avons, qu'on le peut voir, et que si nous en parlons avec cette assurance, ce n'est que sur le témoignage des divines Ecritures, qui sont la règle de notre foi ; » et un peu plus loin : « Nous savons que l'on peut voir Dieu puisqu'il est écrit : *Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu.* Mais comme nous ne l'avons jamais vu

lorsqu'on la considère au point de vue de la connaissance intellectuelle, il est évident que cette expression se prend aussi pour désigner quelques autres facultés, et de la sorte, on dit que l'esprit se connaît lui-même, en sous-entendant qu'il se connaît par le sens intime. Ici S. Augustin fait voir qu'il s'en sert pour désigner cette sous-faculté de l'esprit humain. Or, de ce que nous ne connaissons pas Dieu par le sens intime, c'est-à-dire intimément, comme nous connaissons nos propres pensées, notre activité, notre volonté et nos diverses habitudes ou les actes de nos facutés, il ne s'ensuit pas que S. Augustin nous refuse toute connaissance de Dieu par l'intelligence pure, par la partie supérieure de la raison.

D'ailleurs, le « regard de l'esprit » indiquât-il ici le regard proprement dit intellectuel, on ne pourrait pas conclure que le saint Docteur refuse à l'âme humaine toute vue de Dieu. Car il s'agit seulement, comme nous l'avons déjà expliqué, de la vue de la plénitude de la divine essence, de la vue surnaturelle de Dieu, de la vue de la sainte Trinité, de la vue, en un mot, qui est le lot des esprits bienheureux.

Ainsi, de ce que le saint Docteur enseigne que nous ne pouvons voir Dieu ni par les yeux du corps ni par le sens intime, il ne s'ensuivrait pas que nous ne voyons pas Dieu par l'intelligence pure. Le grand évêque eût-il dit, d'ailleurs, que nous ne voyons pas les personnes divines par l'intelligence pure elle-même, nous ne serions pas autorisés pour cela à biffer tout ce qu'il a écrit sur la vision ontologique de l'Infini et des idées en lui. Car il reste toujours que, d'après saint Augustin, l'homme peut, ici-bas, connaître Dieu mieux que son propre frère (*notiorem habere Deum quam fratrem*) (1), et que la lumière qui éclaire notre intelligence est Dieu lui-même (2).

De plus, le P. Ramière a tort de s'appuyer sur le passage dans lequel S. Augustin dit que « Dieu est invisible par nature, etc. »

ni des yeux du corps, comme nous voyons la lumière, ni même de ceux de l'esprit, comme nous voyons la foi même que nous avons, qu'on peut le voir... Cependant l'apôtre saint Jean, parlant sur le même sujet, n'a pas fait difficulté de dire : *Nous savons que lorsqu'il apparaîtra, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est.* »

(1) *De Trinit.*, lib. VIII, cap. 8.

(2) Hoc ipsum animæ quod intellectus et mens dicitur, illuminatur luce superiore. Jam superior illa lux, quâ mens illustratur, Deus est : Erat enim verum lumen, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum (*Tract. XV, in Evang. Joannis*).

pour en conclure que Dieu est invisible à l'égard l'intelligence pure et proprement dite. Il s'agit en effet, dans ce passage, de l'invisibilité de Dieu aux yeux du corps, comme S. Augustin nous l'indique, en ajoutant que Dieu s'est laissé voir quand il l'a voulu et comme il l'a voulu, « sous les apparences sous lesquelles il lui a plu de se manifester. » C'est, en effet, ajoute le saint Docteur, sous ces apparences « qu'il s'est montré à plusieurs. » Saint Augustin fait donc ici allusion à quelques-unes des apparitions mentionnées dans l'Ancien-Testament (*si quæris quomodo eum vidit vel Cain sceleratus*, etc.), aux formes sensibles sous lesquelles Dieu se faisait voir (1). Ce sont seulement ces formes, ces apparences que saisissent les yeux du corps. A l'égard de ces yeux, la nature de Dieu est invisible ; mais conclure de là, comme le fait le P. Ramière, que la nature de Dieu est absolument invisible aux yeux de l'esprit, et que toute vision immédiate de l'être de Dieu est impossible, dans cette vie, c'est confondre pêle-mêle les catégories les plus distinctes, et nous avouons, pour ce qui nous regarde, ne pas comprendre cette nouvelle logique, surtout lorsqu'il est on ne peut plus avéré que saint Augustin accorde à l'âme humaine, en maint endroit, une vision immédiate de Dieu en tant qu'Être, en tant que Vérité et souveraine Lumière des esprits (2).

Nous avions donc raison de reprocher au P. Ramière d'avoir mal interprété les passages du livre *de Videndo Deo,* sur lesquels son imagination devait, sans doute, s'appuyer pour mettre saint Augustin en contradiction avec lui-même. Le révérend Père ne s'est donc pas disculpé sur ce premier méfait. Passons au second.

(1) Dans les divers passages de cette lettre, où il répète les mots *invisibilis est naturâ*, saint Augustin a principalement en vue de réfuter les Ariens, d'après lesquels le Père était invisible et le Fils visible (chap. VII). Il y enseigne, avec S. Ambroise, l'invisibilité de toute la Trinité ; et il assure que les personnes divines apparaissent quand elles veulent, sous la forme qu'elles veulent choisir ; mais que jamais les yeux du corps ne saisissent la nature divine. Le saint Docteur exprime très-bien cette pensée dans les lignes suivantes (cap. VIII) : « Dieu est invisible par sa nature, et ce n'est pas seulement le Père qui est invisible, mais le Fils et le Saint-Esprit, aussi bien que le Père ; et comme il est immuable aussi bien qu'invisible, sa substance ne reçoit aucun changement ni aucune altération, lors même qu'il se montre à ceux à qui il lui plaît et *sous la figure* qu'il lui plaît. Or la fin du désir et de l'ardeur avec laquelle les justes souhaitent de voir Dieu, n'est pas de le voir sous ces figures sous lesquelles il se fait voir, et paraît être ce qu'il n'est pas, mais de le voir dans sa substance même, où il paraît ce qu'il est. »

(2) Voy. *S. Augustini philosophia*, à partir de la page 106 *passim*.

II. J'ai reproché au P. Ramière (*Défense*, p. 88) « d'avoir cité à faux le livre VIIe *de Genesi ad litteram*, où il n'est pas question du sujet qui nous occupe. » Le révérend Père répond que c'est par une erreur bien excusable qu'il a mis VII au lieu de V. Je lui accorde volontiers que cette erreur est parfaitement excusable; mais il a tort de trouver à redire que j'ai « relevé si soigneusement cette faute; » car, m'étant imposé le devoir de citer et d'expliquer tous les passages mentionnés par lui, j'ai bien dû dire au lecteur que je n'avais rien trouvé au livre VIIe qui eût trait au sujet en question.

Quant à ce qu'il ajoute que « cette faute ne nuisait en rien à son argumentation, puisque, dans un autre endroit, le livre V^e^ était exactement cité, » il me permettra de lui dire qu'il abuse de la permission de se moquer de ses lecteurs. Car, à l'endroit où « le livre V^e^ a été exactement cité, » j'ai fait voir qu'il était rapporté d'une manière inintelligible, et que le révérend Père prêtait à saint Augustin des pensées qu'il est bien éloigné d'avoir (voy. *Défense*, p. 89, n° 3). J'ai de la sorte réfuté tout ce que le P. Ramière va nous dire maintenant, à propos de ce livre V^e^. Mais, pour ne lui laisser aucun subterfuge, reprenons la discussion de ce passage. De ce que saint Augustin, suivi sur ce point par tous les ontologistes, nous refuse la vue des *créatures* dans le Verbe, le judicieux disciple de Locke et de Condillac va en conclure que le saint Docteur ne nous permet pas de voir les *idées universelles* dans la divine Essence. Écoutons donc le nouvel argument que le P. Ramière va nous proposer contre l'Ontologisme. Voici ces paroles :

Mais je me trompe; il est possible de trouver quelque chose de plus clair encore : c'est la doctrine exposée par le même saint Docteur dans le traité — *de Genesi ad litteram*, soit au livre V^e^ où il est plus particulièrement question des hommes, soit au livre IVe où sont exposées les deux manières dont les anges connaissent les créatures. « Il y a en effet, nous dit le saint Docteur, une grande différence » entre la connaissance d'une créature dans le Verbe de Dieu et la connaissance » de cette même créature en elle-même. » Voilà bien les deux genres de connaissance intellectuelle dont il s'agit entre les Platoniciens et les Péripatéticiens. » (pag. 48).

Oui, il y a une grande différence entre ces deux connaissances; mais là n'est pas la thèse qui divise les platoniciens et les péripatéticiens : le sujet de leurs disputes est concentré tout entier dans la connaissance des *idées universelles* ou des *universaux*. Les uns et les autres admettent que nous ne connaissons les *créatures*

qu'en elles-mêmes et nullement dans le Verbe de Dieu. On voit ainsi que, dès les premiers mots, le P. Ramière fait fausse route et fuit le vrai terrain du débat. Mais il continue :

« D'après les premiers (les Platoniciens), l'intelligence ne peut connaître les êtres créés que dans leurs raisons éternelles, renfermées dans le Verbe de Dieu (*Ibid.*). »

Là encore, mon révérend Père, permettez-nous de vous le dire, vous vous embrouillez. Les platoniciens, surtout ceux que vous avez en vue, ne soutiennent pas cette thèse ; ils ne disent pas que « l'intelligence pure connaît les *êtres créés* ; » encore moins qu'elle les connaît « dans les raisons éternelles, renfermées dans le Verbe. » Ils disent seulement que cette faculté connaît, dans le Verbe de Dieu, les *idées universelles* qui seules sont son objet. Ils reconnaissent, d'ailleurs, que les êtres créés ne sont connus que par le sens intime et par les sens externes. Il n'y a pas d'école philosophique qui explique mieux cette vérité que l'école ontologiste. Elle ne cesse de répéter, en effet, ces paroles de saint Augustin : *Multum quippè interest inter cognitionem rei cujusque in Verbo Dei, et cognitionem ejus in naturâ ejus* (lib. IV, cap. 23). Aussi, lorsque le révérend Père ajoute que, « d'après les seconds (les péripatéticiens), » l'intelligence ne peut connaître, ici-bas, les choses créées « qu'en elles-mêmes, » nous lui répondons que nous sommes pleinement de cet avis, et que l'Ontologisme ne dit pas le contraire. Nous ne sommes donc aucunement étonnés d'entendre saint Augustin soutenir, d'une part, que « les saints Anges, après avoir vu d'abord toute la création dans le Verbe de Dieu, » voient ensuite, en regardant au-dessous, dans les créatures, ce qui se passe en elles ; et affirmer, d'autre part, que « nous ne serons égalés aux Anges, sous ce rapport (c'est-à-dire de manière à voir, comme eux, toute la création, *universam creaturam*, dans le Verbe lui-même, *à priori*), qu'après la résurrection, si pourtant nous suivons jusqu'à la fin la voie qui est Jésus-Christ [1]. » Nous ne nous expliquons donc

[1] Quapropter cùm sancti Angeli, quibus post resurrectionem coæquabimur, si viam (quod nobis Christus factus est) usque in finem tenuerimus, semper videant faciem Dei, Verboque unigenito Filio perfruantur; procul dubio UNIVERSAM CREATURAM in ipso Verbo Dei priùs noverunt, in quo sunt, omnium etiam quæ temporaliter facta sunt, æternæ rationes, tanquam in eo per quod facta sunt omnia ; ac deindè in ipsâ creaturâ, quam sic noverunt tanquam infrà despicientes, eamque referentes ad illius laudem in cujus incommutabili veritate rationes secundùm quos facta est principaliter vident (*De Genesi ad litt.*, lib. IV, cap. 24).

pas comment le saint Docteur, en refusant à nos âmes la connaissance des *créatures* ou des *idées individuelles* des créatures, dans le Verbe, nous refuserait par là même la connaissance des *idées générales* en Lui. Nous voyons, au contraire, que le P. Ramière raisonne encore en dehors de la thèse ; qu'il continue à passer à gauche, et, cela dût-il encore lui agacer les nerfs, il nous permettra de lui dire qu'il confond « des cercles avec des carrés. »

Dans le passage de saint Augustin qu'il va expliquer de sa façon, le révérend Père ne réussira pas davantage à prêter au saint Docteur et aux ontologistes la confusion de la connaissance des *créatures* et de la perception des *idées universelles* dans le Verbe. Saint Augustin, dans ce passage, parle de la méthode qui nous conduit à la vue scientifique des idées, vue qui s'obtient par des travaux, des efforts pénibles, et à laquelle peu d'hommes arrivent. Cette connaissance est réservée aux philosophes, comme le saint évêque nous le dit ailleurs. Mais laissons parler le P. Ramière ; il sera facile de voir que le passage de saint Augustin sur lequel il compte pour anéantir l'Ontologisme, ne renferme pas un mot qui contrarie ce système. Le P. Ramière argumente ainsi qu'il suit :

« Mais en attendant (que nous soyons égalés aux Anges), ne pouvons-nous pas avoir quelque connaissance de ces raisons éternelles qui sont dans le Verbe de Dieu ? Oui sans doute, mais ce n'est que par le moyen des choses elles-mêmes (1), qui nous manifestent l'idée suivant laquelle elles ont été faites, comme toute œuvre nous manifeste l'idée de l'ouvrier (2). Écoutons encore le saint Docteur qui va nous expliquer le plus clairement du monde cette connaissance des raisons éternelles dont il est si souvent question dans ses ouvrages.

« L'intelligence humaine voit d'abord, par l'intermédiaire des sens corporels, » les choses créées ; et elle en acquiert une connaissance proportionnée à la me- » sure de son humaine faiblesse ; et ensuite elle cherche les causes de ces objets » et s'efforce de parvenir, de quelque manière, à ces raisons principales et im- » muables, que le Verbe de Dieu garde en lui-même. C'est ainsi qu'elle arrive » à voir ce qui en Dieu est invisible, par la connaissance que nous en donnent » les choses créées. Qui ne sait avec quelle lenteur et quelle peine elle y arrive, » et combien il lui faut pour cela de temps, à cause de ce corps corruptible qui

(1) S. Augustin ne dit pas cela ; mais il assure qu'après avoir vu les choses elles-mêmes, nous cherchons leurs idées (*mens humana... quærit eorum causas*). Il regarde les choses individuelles comme une condition, comme un excitant qui détermine notre activité sensitive à certaines connaissances auxquelles notre intelligence ajoute des intellections ou perceptions des *idées générales* (*causas*) qui sont dans le Verbe.

(2) Ces paroles renferment une infiltration de la philosophie néopéripatéticienne ; elles n'expriment pas la pensée du saint Docteur. S. Augustin n'a jamais dit, en

» alourdit l'âme, alors même que celle-ci y met toute l'ardeur, la diligence et la » persévérance possible ! Mais l'intelligence angélique, unie au Verbe de Dieu » par la pure charité, a vu en lui les choses qui devaient être créées, avant » qu'elles ne fussent créées (1). » (*Lettres*, p. 49).

Il n'y a rien là, je le répète, qui soit en opposition avec l'Ontologisme. J'ai expliqué moi-même dans la *Défense* (p. 73) comment, d'après S. Augustin, les créatures sont des gradins qui nous permettent de monter au temple de la Vérité, et d'avancer dans la connaissance scientifique et réfléchie des idées. Les ontologistes avouent, en effet, très bien, avec l'Aigle d'Hippone, que le développement intellectuel s'opère, dans l'état présent, à la suite du développement expérimental et sensitif. Ces philosophes, en admettant une vue fondamentale, directe et irréfléchie de l'Infini, admettent très-bien la priorité et l'utilité du sensible dans le développement de cette vue de l'Infini et de quelques-unes des idées générales qu'il renferme.

D'ailleurs, en voulant forcer saint Augustin à n'admettre, en nous, que la connaissance des créatures, le P. Ramière est obligé de reconnaître, d'après ce passage, que le saint Docteur permet à l'intelligence humaine d'arriver à connaître « ces raisons principales et immuables, que le Verbe de Dieu garde en lui-même. » Cette intelligence n'y réfléchit, il est vrai, « qu'avec lenteur et avec peine à cause du corps corruptible qui alourdit l'âme ; » mais enfin elle y parvient. On ne peut donc s'expliquer comment le révérend Père peut présenter ce texte comme refusant à l'homme la vision des *idées universelles*, « des raisons principales, » en Dieu.

Mais le révérend Père sera sans doute plus heureux en exhibant un autre passage de saint Augustin. Voyons donc le subtil

effet, que les créatures manifestent par elles-mêmes « l'idée suivant laquelle elles ont été faites. » Nous savons d'ailleurs qu'aucune *œuvre* ne nous manifeste l'*idée* d'un *ouvrier* que parce que nous avons déjà les *idées* d'*œuvre* et d'*ouvrier*.

(1) *De Gen. ad litt.*, lib. V, chap. XXXII. Mens itaque humana, prius hæc quæ facta sunt per sensus corporis experitur, eamque notitiam pro infirmitatis humanæ modulo capit ; et deinde quærit eorum causas, si quo modo possit ad eas pervenire principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei, ac sic invisibilia ejus per ea quæ facta sunt intellecta conspicere. Quod quantâ tarditate ac difficultate agat, et quantâ temporis morâ propter corpus corruptibile quod aggravat animam, etiam quæ ferventissimo studio rapitur, ut instanter et perseveranter hoc agat, quis ignorat ? Mens vero angelica, pura charitate inhærens Verbo Dei, posteaquam illo ordine creata est ut præcederet cætera, prius ea vidit in Verbo Dei facienda quam facta sunt.

néopéripatéticien passer encore à côté de la question, et écoutons la suite de son discours :

Dans le livre V, le saint Docteur revient sur cette double manière de connaître les choses, et il y en ajoute une troisième, la connaissance des actes mêmes par lesquels elles ont été créées. Voici ce qu'il dit par rapport à ces trois genres de connaissances : « Il y a trois choses qu'il ne faut pas confondre : les raisons » immuables des créatures (1) dans le Verbe de Dieu; les opérations après les- » quelles Dieu se reposa le septième jour; et les créatures elles-mêmes que » Dieu produit depuis ce premier instant jusqu'au jour présent. De ces trois » choses celle que j'ai mentionnée en dernier lieu nous est connue, en quelque » manière, par les yeux du corps et par les moyens propres à la vie présente (2);

(1) Il y a dans le texte OMNIUM *creaturarum*; et il ne s'agit là, comme nous le verrons plus loin, que des *raisons individuelles* des créatures, et pas du tout de leurs *idées universelles*.

(2) Ici le gracieux jésuite met une note. Il a été ravi de trouver dans ce passage l'expression *consuetudinem vitæ* qui signifie, pour lui, les moyens propres à la vie présente. » Cette découverte, le révérend Père va s'en servir pour se justifier d'une mauvaise interprétation qu'il a donnée d'un texte de saint Augustin. « Remarquons, dit-il, les mots *hujus consuetudinem vitæ*, évidemment synonymes aux mots qui se lisent à la ligne suivante, *usus cogitationis humanæ*; ces deux locutions signifient évidemment les moyens que Dieu a mis à notre usage durant cette vie. C'est dans le même sens que, dans un texte cité dans mon livre de l'unité (*de Trin.*, lib. VIII, cap. I), saint Augustin dit que le mystère de la Trinité ne peut pas être saisi par les moyens de connaissance que l'âme possède tant qu'elle demeure unie à la chair; *consuetudo carnalis*. On nous a accusé d'avoir faussé la pensée de saint Augustin, et on a prétendu que *consuetudo carnalis* voulait dire la *faculté par laquelle nous saisissons les choses sensibles*. Tout ce que nous pouvons dire en faveur de cette interprétation est qu'elle était indispensable pour affaiblir l'argument que nous avions tiré de ce texte remarquable; mais qu'elle ait le moindre fondement, soit dans le langage ordinaire, soit dans la doctrine et la terminologie de saint Augustin, c'est ce que nous laissons à décider à tout homme tant soit peu familier avec le vocabulaire philosophique et en particulier avec celui du saint Docteur. »

A ces explications, je vais répondre, avec ordre, par les observations suivantes :

1° J'ai accusé le révérend Père d'avoir dit que, dans le passage (*de Trinitate*, lib. VIII, cap. I) cité dans le livre de l'*Unité* (pag. 139), il s'agissait de la vue ontologique de Dieu, tandis qu'il y est seulement question de la vue surnaturelle du mystère de la sainte Trinité, mystère que saint Augustin déclare au-dessus des forces de nos facultés sensitives (Voy. *Défense de l'Ontol.*, p. 96, n° 2). Le révérend Père l'avoue lui-même, aujourd'hui, sans dire toutefois qu'il s'est trompé; il s'exprime ainsi : « Saint Augustin dit que le *mystère de la Trinité* ne peut pas être saisi par les moyens que l'âme possède tant qu'elle demeure unie à la chair; »

» mais les deux autres, inaccessibles aux sens du corps et *aux forces de la pensée* » *humaine*, doivent être crues d'abord par l'autorité divine; *ensuite elles peu-*

---

or, dans le livre de l'*Unité*, il faisait dire au grand Docteur que nous ne voyons, dès maintenant, que des vérités créées, et que l'âme ne peut en aucune façon voir la Vérité elle-même. C'est en cela que j'ai accusé l'avocat du sensualisme d'avoir faussé la pensée de saint Augustin. Ai-je eu tort? Le P. Ramière prouve-t-il que, d'après le saint Docteur, notre intelligence n'a pour objet que des vérités créées? Non; il n'a pas même osé faire connaître à ses lecteurs ce point capital de l'accusation que j'ai portée contre lui.

2° Le P. Ramière trouve mauvais que l'auteur de la *Défense* ait « prétendu que *consuetudo carnalis* voulait dire la *faculté par laquelle nous saisissons les choses sensibles.* » Mais, si le révérend Père avait été un peu plus « familier avec le dictionnaire philosophique, » s'il avait mieux compris le sens des locutions usitées dans la philosophie platonicienne à laquelle se rattache le docteur d'Hippone, il aurait su, par exemple, que le mot ἕξις (*consuetudo, habitus*) n'a pas toujours signifié des dispositions acquises ou des habitudes, comme chez Aristote, qui le prend néanmoins, quelquefois, dans le sens de faculté, lorsqu'il parle de la faculté (ἕξις) qui connaît les principes (*Dern. Analyt.*, lib. II, ch. XIX), et qui est connue des scholastiques sous le nom d'*habitus principiorum*. Platon, en effet, a désigné la faculté intellectuelle (νοῦς) par le nom grec ἕξις (*consuetudo*), et l'on sait, d'ailleurs, que le même philosophe donne souvent aux *sens* le nom de *facultés du corps* (αἱ τοῦ σώματος δυνάμεις) ou *facultés charnelles*. Le P. Ramière aurait pu savoir aussi que la faculté sensitive est nommée par Plotin ἕξις παθητική (*consuetudo passiva*), c'est-à-dire l'*habitude passive* ou la *faculté* qui reçoit les impressions organiques. Il aurait compris, dès-lors, que saint Augustin a traduit le mot ἕξις par *consuetudo*, synonyme des mots *habitus* et *facultas*; et qu'il appelle *consuetudo carnalis* ou faculté charnelle, la faculté sensitive que les docteurs du moyen-âge ont quelquefois désignée sous le nom de *sensualitas*.

L'habitude ou faculté des corps, ce qui a *commerce* et quelque *fréquentation* avec les corps, l'habitude (*consuetudo*) qui a pour objet les choses sensibles, est donc une faculté bien différente de la raison, cette force suprême de l'âme qui, d'après saint Augustin, tend vers les régions élevées et contemple les choses éternelles. Mais le P. Ramière, qui n'a jamais été très-fort dans la connaissance du « vocabulaire philosophique, » et encore moins dans « la doctrine et la terminologie de saint Augustin, » a mieux aimé voltiger encore ici, au gré de son imagination. Aussi, puis-je le défier, en toute confiance, de traduire, dans le passage en question, ce nominatif *consuetudo carnalis*, autrement que de la manière indiquée dans la *Défense*.

D'ailleurs, il est difficile de voir quelle différence le P. Ramière veut mettre ici entre les mots *moyens* et *facultés*. L'expression « moyens de la vie présente » ne veut-elle pas dire les *facultés de la vie présente*, c'est-à-dire toutes nos facultés intellectuelles et sensitives? et « les moyens de la vie charnelle » ne signifient-ils pas *les facultés de la vie charnelle ou sensitive*? Le tenant du sensualisme aurait compris cela, s'il avait lu, avec attention, page 86 de la *Défense*, ce que saint

» *vent être connues, en quelque manière,* par *ces choses créées,* que nous connais-
» sons par elles-mêmes, suivant le degré de capacité de chaque intelligence, et
» suivant que Dieu l'aide en faisant luire au-dedans de lui la lumière de ces
» éternelles raisons (1) » (p. 49).

Voilà un texte de saint Augustin que le révérend Père traduit à sa guise, mais que j'accepte néanmoins tel qu'il est présenté. Saint Augustin y déclare que nous ne pouvons connaître, par nos propres forces, « les raisons immuables de *toutes* les créatures dans le Verbe de Dieu. » Il s'agit, d'ailleurs, dans ce passage, des raisons individuelles des créatures, et des opérations par lesquelles ces créatures elles-mêmes ont été produites. Or, nous savons très-bien que nous ne voyons pas actuellement la raison éternelle de

Augustin nous dit sur « cette faculté des choses sensibles; » on y découvre facilement, en effet, la synonymie que j'ai établie entre cette *consuetudo carnalis* et l'ensemble de nos facultés imaginatives et sensitives. Le saint Docteur, dans ce passage de sa lettre *de videndo Deo,* engageant Pauline à écarter de devant les yeux de l'âme tout ce que lui transmettaient les sens extérieurs, trouve que la chose n'est pas facile, et ajoute ces paroles : *Irruit enim de* CONSUETUDINE CARNALIS VITÆ *in ipsos quoque interiores oculos turba phantasmatum in similitudinem corporum.* En réfléchissant tant soit peu sur ce passage, il est facile de voir que saint Augustin y distingue parfaitement les yeux intérieurs de l'esprit, et la *faculté propre à la vie charnelle* dont il détermine très-bien les objets.

3° Du reste, et quoi qu'en dise le révérend Père, « cette interprétation n'était pas indispensable pour affaiblir l'argument qu'il a tiré de ce texte remarquable. » Car il n'en a tiré qu'un argument pitoyable (V. *Déf.*, p. 96), et puis, cette interprétation était si peu indispensable, pour réfuter cet argument que j'emploierai, sans crainte et sans modifier en rien ma réfutation, les expressions que Sa Révérence propose; et, en admettant que, d'après saint Augustin, « le *mystère de la sainte Trinité* ne peut pas être saisi par les moyens de connaissance que l'âme possède tant qu'elle demeure unie à la chair, » nous ajouterons, comme nous l'avons dit dans la *Défense,* qu'il ne suit pas de là que l'âme humaine ne connaît, ici-bas, que des [illegible]rités créées. Car de ce que le grand évêque refuse à notre âme de sai[illegible] mystère de la sainte Trinité, par « les moyens qu'elle possède tant qu'[illegible]emeure unie à la chair, » on n'est pas admis à conclure qu'il refuse pa[illegible]ème à cette âme une vue quelconque de certains attributs de Dieu.

(1) [illegible] ergo aliter se habeant *omnium* creaturarum rationes incommutabiles in Verb[illegible] Dei, aliter illa ejus opera a quibus in die septimo requievit, aliter ista quæ ex illis usque nunc operatur; horum trium hoc quod extremum posui, nobis utcumque notum est per corporis sensus et hujus consuetudinem vitæ. Duo verò illa, remota à sensibus et ab usu cogitationis humanæ, priùs divinâ auctoritate credenda sunt; deindè per hæc quæ nota sunt, utcumque noscenda, quanto quisque magis minusve potuerit, pro suæ capacitatis modo, divinitùs adjutus internis æternisque rationibus, ut possit (*de Gen. ad litt.*, lib. V, chap. XII).

tel ou tel individu, d'Adam, d'Eve, des divers animaux qui ont apparu sur la terre au moment de la création ou des éléments qui, alors, ont été tirés du néant, ni les opérations par lesquelles Dieu leur a donné l'existence. Nous croyons d'abord à la production de toutes ces choses, en nous fondant « sur l'autorité divine, et suivant que Dieu fait luire en nous la lumière de ces raisons éternelles. » Ainsi, nous connaissons, par la foi, que le corps du premier homme a été formé du limon de la terre ; et nous suivons, dans le texte sacré, la marche et le progrès de quelques-unes des révolutions physiques, éprouvées par notre globe avant de parvenir à l'état dans lequel il subsiste. Nous ne connaissons, également, que de cette manière surnaturelle cette source qui, au commencement du monde, arrosait toute la terre, et qui a donné à saint Augustin l'occasion de nous parler de la vue de la création dans le Verbe.

Pour comprendre cette théorie, le révérend Père aurait dû méditer les deux ou trois chapitres qui précèdent. Il y aurait vu que saint Augustin, expliquant les œuvres de la création, cherche à établir la véracité de la sainte Ecriture à propos de ce passage : *Une source jaillissait de la terre et en arrosait toute la surface* (*Genèse*, ch. II. 6). L'éloquent évêque expose d'abord les difficultés de ce récit, et en fait voir la possibilité, dans le chapitre X^e^ ; il montre, dans le XIe, qu'il y a une différence entre les opérations créatrices que Dieu termina le septième jour, et les opérations par lesquelles il dirige et administre jusqu'à ce jour les choses créées ; et il en vient, enfin, au passage du chapitre XIIe, cité par le P. Ramière, et dans lequel il dit que nous voyons les *créatures* actuellement existantes, par les yeux du corps et par les moyens propres à la vie présente ; mais que « les raisons immuables des créatures dans le Verbe, » c'est-à-dire les raisons d'après lesquelles le Très-Haut a créé le monde, les raisons individuelles de notre source, de tel premier homme, de tel plan de la création, etc., ajoute que « les opérations après lesquelles Dieu se reposa le septième jour, sont « inaccessibles aux sens du corps comme aux forces de la pensée humaine, et doivent être crues d'abord par l'autorité divine, etc. »

On ne trouve donc rien dans ce passage qui autorise le Père Ramière à écrire les rêveries suivantes :

Ici saint Augustin nous présente les raisons éternelles des choses sous deux aspects, comme objet immédiat de notre intelligence, et comme moyen en quelque

sorte subjectif, qui peut aider notre intelligence à connaître la nature intime des choses ; comme terme de vision, et comme principe de vision. Dans le premier sens, il nie absolument que l'homme puisse connaître ces raisons éternelles ; dans le second, il affirme que leur lumière peut seule aider l'intelligence à acquérir une vraie connaissance des êtres créés dans le temps. C'est précisément la distinction dont S. Thomas s'est servi pour expliquer ce point si capital de la doctrine de l'évêque d'Hippone (Som. théol., I. q. 84, a. 6), et il faudrait être vraiment aveugle pour ne pas reconnaître la fidélité de cette interprétation » (p. 49).

Il est difficile de comprendre la pensée du révérend Père. Car, si l'on voit très-bien que saint Augustin refuse à nos intelligences la vue *à priori* des raisons éternelles (individuelles) des choses créées, la vue des idées des choses individuelles, on ne voit pas, dans ce passage, que le Platon chrétien refuse à l'homme la vue des *idées universelles* en Dieu. Le philosophe de Tagaste dit tout simplement que les raisons éternelles (individuelles ou qui sont les types des individus), d'après lesquelles Dieu a créé et administré le monde, dans les premiers temps, doivent être crues d'abord, d'après l'autorité divine (*priùs divinâ auctoritate credenda sunt*). Il ajoute ensuite qu'elles peuvent être connues en quelque manière (*utcumquè noscenda*) par les choses que nous connaissons (*per hæc quæ nota sunt*), « suivant le degré de capacité de chaque intelligence, et suivant que Dieu l'aide en faisant luire au-dedans de lui la lumière de ces éternelles raisons. » Ainsi, nous ne pouvons connaître *à priori*, dans le Verbe, l'histoire de la création telle qu'elle est rapportée dans la Genèse ; et l'âme humaine ne peut, dans l'état présent, en connaître quelque chose qu'en s'aidant de ce qu'elle voit, de ce que les Livres sacrés lui apprennent, et selon qu'elle est éclairée surnaturellement par la manifestation de ces idées individuelles, comme cela est arrivé à quelques hommes privilégiés. Mais cela n'a aucun rapport avec la thèse ontologiste et vraiment augustinienne de la présence des idées universelles à toute âme humaine.

Saint Augustin veut donc tout uniment que nous n'ayons pas, ici-bas, une vue des raisons éternelles individuelles, de telle sorte qu'en les voyant en Dieu, nous connaissions la création. Or, les ontologistes ne donnent pas à l'âme humaine une telle connaissance de la création dans le Verbe. Ils ne pensent pas qu'en regardant l'Infini nous sachions tout ce qui se passe, et que nous soyons dispensés d'avoir recours aux monuments de l'histoire.

Nous acceptons, d'ailleurs, ce que le P. Ramière accorde lui-même, savoir que « leur lumière (des raisons éternelles *univer-*

selles) peut seule aider l'intelligence à acquérir une vraie connaissance (une connaissance scientifique) des êtres créés dans le temps ; » et nous y trouvons une adhésion à la thèse ontologiste qui admet, dans toute intelligence, une certaine présence de la divine lumière du monde intelligible. Nous applaudissons, du reste, à « la distinction dont saint Thomas s'est servi pour expliquer ce point si capital de la doctrine de l'évêque d'Hippone. » Nous disons donc, avec le Docteur angélique, que, d'après saint Augustin, les idées (universelles) ne sont pas connues de nous, de telle sorte que nous voyions les choses créées, dans l'Essence divine, comme dans un miroir. Cette vision qui saisit, dans le Verbe, les idées (individuelles) des choses créées est le privilége exclusif de quelques saints, des prophètes et des bienheureux qui sont arrivés au terme de leur course.

Mais s'il ne nous est pas donné de jouir, ici-bas, de cette faveur, il reste toujours avéré que nous pouvons saisir, en Dieu, les *idées universelles* dont « la lumière peut seule aider l'intelligence à acquérir une vraie connaissance (une connaissance humaine) des êtres créés dans le temps. »

Par conséquent, s'il est quelqu'un à qui l'on puisse reprocher un aveuglement déplorable, c'est l'écrivain qui, s'obstinant à ne pas voir, dans S. Augustin, la doctrine d'une multiplicité de vues possibles de Dieu, s'imagine que ce grand métaphysicien, refusant à l'âme humaine la vue, *à priori*, des idées *individuelles* des choses créées, lui refuse, par là même, toute vue des idées *universelles* en Dieu. Car il y a dans la divine Essence d'autres idées qui se rapportent aux créatures, et qui ne sont pas des idées individuelles de créatures ; ce sont les idées *universelles* de la justice, de la vérité, de la bonté, de la vertu, de l'animalité, de l'humanité, etc. Or, on peut très-bien connaître ces idées en Dieu, sans connaître les raisons éternelles de Pierre, de Paul ou de tout autre individu que l'on voudra. En négligeant de distinguer ces deux ordres de connaissances, le P. Ramière fait un tel barbouillage d'idées disparates, que la doctrine du Platon d'Hippone ne serait plus qu'un salmigondis où l'on trouverait pêle-mêle toutes sortes de choses contradictoires. Lorsqu'il supprime, d'ailleurs, dans la théorie de ce grand Docteur, la vue des idées universelles en Dieu, il efface le trait caractéristique de la philosophie augustinienne.

III. Le P. Ramière apprend ensuite à ses lecteurs que je l'ai accusé, en troisième lieu, « d'avoir mutilé le texte de la question quarante-sixième, et d'avoir donné, à la faveur de cette mutilation, un faux sens à la partie de ce texte qu'il cite. » Voici donc

ce qu'il débite, à ce propos, sans sourciller, en réponse à cette accusation :

Dans plusieurs endroits de ce même livre, saint Augustin nous dit à quelles conditions l'âme humaine peut se rapprocher tous les jours davantage de cette lumière dans laquelle sont renfermées les raisons éternelles des choses, et arriver enfin à la saisir en elle-même. Il faut pour cela qu'elle *se purifie de toute iniquité et de toute erreur* (1), qu'elle *soit purifiée par la grâce du Verbe lui-même* (2). Ces expressions, qui reviennent mille fois sous la plume du saint Docteur (3), suffisent pour nous justifier de l'accusation d'avoir faussé le sens des expressions analogues employées par lui dans la question quarante-sixième (4). Du reste, ici mon accusateur s'est chargé lui-même de ma justification, en complétant le texte qu'il

(1) *Cujus participes esse potuerunt ab omni iniquitate et errore mundatæ*) (*Ibid.*, cap. XIII). Tel est le texte que le P. Ramière cite, en note, sous cette forme : *Ab omni iniquitate et errore mundetur*, et qu'il donne comme appartenant au ch. XIV. Mais le révérend Père, avec sa loyauté habituelle, ne remarque pas qu'il s'agit, dans ce passage, de la connaissance, dans le Verbe, des choses qui ont été faites (*quod factum est*), de la vue des idées individuelles des créatures (*creaturarum rationes incommutabiles*). Il ne remarque pas non plus que saint Augustin explique en cet endroit le livre de la Genèse, et qu'il parle de la connaissance surnaturelle des choses individuelles que Dieu accorda à nos premiers parents dans le Paradis terrestre. Saint Augustin enseigne donc seulement, dans l'endroit cité, qu'Adam et Eve purent connaître les créatures dans le Verbe, *à priori*, lorsque leurs intelligences étaient purifiées de toute iniquité et de toute erreur.

(2) *Purgata gratiâ ejus* (*Ibid.*, chap XVII). Ce passage est au chap. XIVe. Il y est toujours question de la connaissance des créatures dans le Verbe ; et saint Augustin dit que « les âmes raisonnables *purifiées par la grâce*, peuvent parvenir à une vision de ce genre : *Mentes quippe rationales purgatæ gratiâ ejus possunt pervenire ad ejus modi visionem.*

(3) Oui, elles reviennent souvent ; mais elles ne s'appliquent pas à la vision naturelle, ontologique et scientifique de Dieu et des idées universelles dans sa divine essence. Elles doivent être prises dans le sens indiqué dans la note I. Saint Augustin n'accorde donc la vision des idées individuelles des créatures, dans le Verbe, qu'aux prophètes et aux saints, quand il plaît à Dieu de les leur révéler.

(4) Elles ne suffisent en aucune manière, et le P. Ramière aurait dû rapporter « les expressions analogues » de la question quarante-sixième que je l'ai accusé « d'avoir faussées » (Voy. *Défense de l'Ontol.*, p. 85). Je l'ai prié d'ajouter les deux lignes dans lesquelles saint Augustin explique ce qu'il entend, en cet endroit, par la pureté absolument requise pour philosopher, et il n'a pas encore osé compléter sa citation, sans doute parce qu'il est partisan d'une discussion franche et loyale. Il aime mieux masquer sa retraite en mettant en avant une prétendue justification de sa doctrine que j'aurais faite moi-même. Mais il ne me sera pas difficile de déjouer cette manœuvre.

m'accuse d'avoir mutilé : car que dit saint Augustin dans ce texte ? « que l'âme raisonnable, tenant le premier rang parmi les choses créées, se rapproche de lui quand elle est pure; et, suivant le degré de la charité avec laquelle elle s'unit à Lui, elle est remplie et éclairée par la lumière intelligible, qui lui fait voir ces raisons éternelles dont la vision constitue par (*sic*) elle le souverain bonheur (1). »

Par les notes que j'ai mises au bas de la citation précédente, les lecteurs ont pu voir que le révérend Père est perpétuellement à côté de la question. Car de ce que Adam a pu voir les créatures dans le Verbe (les raisons individuelles de ces créatures), alors seulement qu'il était en état de grâce, avant sa chute, et de ce que Dieu n'accorde cette vision qu'aux âmes purifiées par la grâce, il ne suit nullement qu'il ne nous découvre pas en lui-même les idées universelles qui sont l'objet de l'esprit et qui ne se trouvent nulle part hors de Dieu. C'est uniquement pour cette connaissance surnaturelle des créatures ou des idées individuelles des créatures, dans le Verbe, que saint Augustin exige que l'âme soit « purifiée de toute iniquité par la grâce. » Ces expressions ne justifient donc pas le P. Ramière « de l'accusation d'avoir faussé le sens des expressions analogues » employées par le saint Docteur, dans la question 46. Car, dans cette question, il n'y est pas du tout requis d'être « purifié de toute iniquité et de toute erreur ; » on n'y dit pas non plus que, pour avoir la connaissance philosophique des idées générales, il faut être « purifié par la grâce. » On y exige, il est vrai, une certaine pureté et une certaine sainteté (*quæ sancta et pura fuerit*), mais il s'agit d'une pureté ou intégrité intellectuelle, comme le texte même l'indique ; et, quoique le révérend Père n'ait pas voulu « fausser » la pensée de saint Augustin, je ne m'explique pas encore comment, dans sa lettre, il refuse de compléter le texte que je l'ai accusé d'avoir abrégé mal à propos.

Mais, puisqu'il refuse de faire connaître à ses lecteurs la doctrine de saint Augustin, il ne trouvera pas mauvais, je le suppose du moins, que je la reproduise ici. On a vu dans la *Défense* (p. 84 et suiv.) que le Platon d'Hippone développant la question 46 du livre des 83 questions, accorde la vue intellectuelle, scienti-

(1) Sed anima rationalis inter eas res quæ a Deo sunt conditæ omnia superat; et Deo proxima est, quando pura est ; eique in quantum charitate adhæserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodammodo et illustrata, cernit non per corporeos oculos, sed per ipsius principale quo excellit, id est, per intelligentiam suam, istas rationes quarum visione fit beatissima (*Lib. LXXXIII, QQ. Q.* 46).

fique et réfléchie des idées à tous les philosophes (*si quidem tanta in eis* (*ideis*) *vis constituitur, ut* NISI HIS INTELLECTIS *sapiens esse nemo possit*), et qu'il exige néanmoins une certaine pureté, une certaine sainteté pour acquérir la science de ces idées. Le Père Ramière, au lieu de citer le passage sur lequel je m'appuie pour montrer que cette pureté ou sainteté, jugée nécessaire à tout philosophe, est une pureté intellectuelle, se contente, encore aujourd'hui, d'escamoter ce passage dont il n'avait d'abord cité qu'une ligne. Voici ce texte : « Ce n'est même pas une âme raisonnable quelconque qui est apte à cette vision (*scientifique ou philosophique des idées*), mais celle-là seulement qui est sainte et pure, C'EST-A-DIRE, *celle dont l'*ŒIL *par lequel on voit ces choses est sain, net, serein ou sans nuages et semblable aux choses qu'elle se propose de voir.* » C'est de ce texte que j'ai dit : « On ne se rend pas facilement compte du motif qui a porté le révérend Père à supprimer cette explication » (*Défense*, p. 85) ; et je puis ajouter, aujourd'hui, que je ne m'explique pas encore pourquoi il s'entête à la supprimer, si ce n'est en me rappelant la manière dont il comprend la discussion franche et loyale. J'oubliais, en effet, que le dialecticien du néopéripatétisme a une force d'abstraction prodigieuse.

Il en faut, en effet, une assez forte dose pour ignorer une vérité que saint Augustin et les philosophes platoniciens répètent en mille endroits de leurs écrits. A chaque page, en quelque sorte, les platoniciens nous disent que le philosophe doit s'attacher à concevoir la notion pure des essences métaphysiques, à contempler, par un acte où l'intelligence agit seule, l'intelligible, l'immatériel, les idées, l'Etre qui est véritablement, ce qui a de l'affinité avec l'intelligence pure : Τὸ θεῖον... Τὸ ξυγγενὲς (*Phèdre*, p. 84). On n'ignore pas que, d'après Platon, l'intuition de l'intelligible rejette toute notion venue des sens, ne contient aucune image, ne s'appuie sur aucune hypothèse : part d'idées pures, traverse des idées pures et aboutit à des idées pures (*de l'Etat*, VI, p. 511). Tout le monde sait également que, pour obtenir ce résultat, le fondateur de l'Académie exige que « l'âme dédaignant ce qu'on appelle improprement des êtres (les choses finies), élève ses regards vers le seul être véritable ; » ajoutant plus loin que « la pensée du philosophe a seule des ailes, car sa mémoire est toujours, autant que possible, avec les choses (les idées) qui font que Dieu est un Dieu véritable, en tant qu'il est avec elles. » (*Phèdre*, p. 55).

Développant cette théorie dans leur enseignement, les Platoniciens disaient donc que, pour se livrer à l'étude de la philosophie,

il faut rassembler les forces qui sont éparses dans nos membres et divisées dans notre corps. La philosophie était, d'après eux, « une étude » qui a pour objet « de fuir le corps. » Cette fuite du corps rendait l'âme plus pure, plus intellectuelle et plus semblable à Dieu. Saint Augustin avait très-bien compris cette sublime manière d'envisager la philosophie, et il remarque, en particulier, que, d'après Porphyre, l'éloignement des corps et la recherche de Dieu purifie les intelligences : *Inquisitio enim purgat, inquit Porphyrius.* (*De civit. Dei*, lib. XIX, cap. 23). Le grand métaphysicien d'Hippone a reconnu la vérité de cette thèse et il l'a adoptée. C'est ainsi qu'il nous dit que pour raisonner, il faut se séparer du corps : *Nec corpus intelligit, nec animus auxiliante corpore intelligit ; quia cùm intelligere vult à corpore avertitur.* (*De Immort. animæ*, cap. I).

Lorsqu'il nous dit que « l'âme sainte et pure, *c'est-à-dire* celle dont L'ŒIL par lequel on voit ces choses est pur, net, serein ou sans nuages, et semblable aux choses qu'elle se propose de voir, » il savait très-bien que, pour saisir l'intelligible pur, il faut une intelligence exercée à faire abstraction des choses matérielles, individuelles et contingentes ; et que, comme le répète Porphyre avec tous les philosophes des écoles de Pythagore et de Platon : les choses incorporelles ne sont connues que par une négation complète de toute matière : Ἀσώματα μὲν κατὰ στέρησιν σώματος λέγεται καὶ ἐπινοεῖται κυρίως (*Sent.* 44). Il savait également très-bien que l'intelligence n'a de l'affinité que pour les choses intelligibles : Καὶ νῷ μὲν τὸ νοητὸν σύζυγον. (*Sent.* 45). En affirmant que l'âme du philosophe doit être sainte (1) et pure, S. Augustin veut donc tout simplement que l'œil « par lequel on voit les idées » soit purifié ou habitué à saisir, dans toute connaissance, l'élément nécessaire, l'intelligible pur. Il faut, en effet, que le philosophe acquière l'ha-

(1) Le P. Ramière devrait savoir que dans la langue de S. Augustin le mot *saint* signifie *pur, intègre.* De sorte que, lorsque Quintilien dit *sancta oratio*, cette expression n'indique pas un style qui a la vision intuitive et béatifique, mais tout simplement « un style pur ; » il en est de même des expressions *sanctas manus habere*, et de beaucoup d'autres que l'on trouve dans les auteurs païens. Il est bien évident aussi que le grand évêque n'a pas en vue la sainteté des élus dans la gloire lorsqu'il donne à chaque instant le titre de « Votre Sainteté » (*Sanctitas tua*) à un grand nombre d'évêques, à des prêtres (*Sanctus compresbyter*) et à des diacres, au diacre Célestin, par exemple (*Sanctitatis tuæ scripta venerunt*), quoiqu'il s'agisse, dans ces expressions, d'une sainteté, d'une séparation et d'une consécration due au sacrement de l'Ordre, ou même d'une sainteté morale et surnaturelle.

bitude d'agir par cette raison pure qui élimine l'accidentel, le variable, le contingent, pour ne contempler que l'élément universel. Ceux qui mêlent toujours leur imagination aux actes intellectuels ne sont pas propres à l'étude de la philosophie ; ceux dont l'intelligence est asservie aux sens, ne peuvent pas s'élever d'une manière habituelle, sur les ailes de la raison pure, jusqu'au monde des idées. Voilà l'explication que le P. Ramière cherche à éluder, en la supprimant.

En revanche il croit trouver une excuse dans la phrase qu'il cite, et dans laquelle saint Augustin enseigne que l'âme raisonnable « se rapproche de Dieu quand elle est pure, » et que « suivant le degré d'amour qui l'unit à Lui, elle est remplie et éclairée par la lumière intelligible, qui lui fait voir ces raisons éternelles dont la vision la rend très-heureuse. » J'ai rapporté moi-même ce passage (*Défense*, p. 86 et 87), parce que j'ai pour habitude de ne rien dissimuler, de ne rien cacher, de ne rien pallier ; je laisse ces misérables ressources à l'esprit d'erreur. Le P. Ramière, qui ne dit pas un mot des explications que j'ai données de ce texte, prétend que par cette citation, je me suis chargé moi-même de justifier ses fausses interprétations de la doctrine de l'évêque d'Hippone. Il traduit de sa façon les lignes rapportées dans la *Défense* (p. 86), et il prétend que « saint Augustin y détruit, dans les termes les plus exprès, l'interprétation » que j'ai substituée à la sienne. Voici comment le révérend Père prouve cette assertion :

On prétend que la pureté requise par le saint Docteur pour arriver à la contemplation des raisons éternelles est une pureté philosophique et nullement morale ; mais voilà que, dans le texte que j'ai eu le tort d'abréger (1), cette pureté est désignée par le mot de *charité*, et il est dit de plus que la contemplation des raisons éternelles en elles-mêmes est *le souverain bonheur de l'âme raisonnable* (p. 51).

Voilà donc qui est foudroyant ! « La pureté » dont parle saint Augustin est désignée par le mot *charitas* ; le P. Ramière l'affirme, du moins, mais il ne le prouve pas. S. Augustin dit que « l'âme raisonnable est plus proche de Dieu quand elle est pure, » et il emploie ensuite le mot *charitas*, non pas pour désigner cette pureté intellectuelle qu'il a déjà définie plus haut, mais pour indiquer un

(1) Oui, mon révérend Père, vous avez eu tort de l'abréger, et vous êtes maintenant beaucoup plus coupable, puisque vous retranchez encore de ce passage de S. Augustin précisément ce que je vous ai accusé d'avoir omis.

moyen qui est très-propre à nous faire obtenir cette pureté ; car « suivant le degré d'*amour* avec lequel cette âme raisonnable s'unit à Dieu, elle est plus remplie et plus éclairée par la lumière intelligible. » L'âme est alors, en effet, plus détachée des objets sensibles, et son intelligence peut, de cette sorte, se trouver plus pure et plus en état de contempler les idées. C'est une conclusion à laquelle j'ai toujours donné un entier et plein assentiment.

Aussi n'ai-je prétendu nulle part que cette pureté requise pour philosopher n'était aucunement *morale*. J'ai dit qu'il n'était question, dans le passage tronqué par le P. Ramière, que d'une pureté intellectuelle. C'est cette pureté qui est absolument requise pour entrer dans cet état de méditation philosophique dont parle le saint Docteur. Mais en déclarant que saint Augustin n'exige pas comme condition indispensable, pour philosopher, la pureté des mœurs et l'amour surnaturel de Dieu, je n'ignore pas que, pour habituer notre esprit à s'éloigner de l'individuel et du sensible, il faut une certaine énergie morale. Pour accroître cette force qui aspire à se distraire du corps et travaille à retrouver l'excellence de son être, il faut, en effet, un certain goût, un certain amour de la Sagesse ; et je comprends très-bien que, dans ce but, on ait exigé, pour la philosophie, une manière d'être de la volonté. Oui, en définissant cette science, cette étude, l'*amour de la Sagesse*, on a, avec beaucoup de raison, transporté l'amour dans la connaissance scientifique de Dieu. Nul n'ignore, en effet, que l'action des sens paralyse et hébête l'esprit, et personne n'est étonné de voir que les pythagoriciens et les platoniciens aient tant parlé des *purgations* de l'âme, et aient répété fréquemment que la vertu seule lui permet de s'élever vers les régions divines. C'est dans ce même sens que S. Augustin demande souvent une pureté morale comme qualité qui prédispose l'esprit et le rend propre à la philosophie. Car il sait très-bien qu'en obéissant moins à la passion, on est plus disposé à obéir aux idées, aux lois de la logique. Il est bien évident, d'ailleurs, que, dans l'étude de Dieu, avec d'égales dispositions intellectuelles, une âme fera plus de progrès qu'une autre, si elle est embrasée d'un plus ardent amour. Aussi, pénétré de cette vérité, S. Augustin loue-t-il Socrate d'avoir engagé ses disciples à acquérir la pureté des mœurs, et à se séparer des corps autant que possible (*De Civit. Dei*, lib. VIII, cap. 3). De sorte que, d'après le saint Docteur, pour philosopher avec succès, il faut de toute nécessité une pureté *intellectuelle* ou *mentale*. C'est là une condition *sine quâ non*. La pureté morale est, d'ailleurs, une disposition très-utile et grandement désirable; car l'indépendance

des sens nous permet de développer l'énergie de la pensée et améliore l'œil intellectuel. Voilà, en résumé, la théorie de saint Augustin sur la pureté qu'il exige dans toute âme qui veut s'appliquer à l'étude des idées.

Rien n'indique, d'ailleurs, que dans le passage que nous examinons le mot *charitas* ait le sens de *charité*. Ce mot signifie l'amour; et il ne se prend pas toujours, par saint Augustin lui-même, dans le sens défini de charité surnaturelle (*charitas Christi*). Le lecteur n'aura pas manqué d'admirer, du reste, la suite de la traduction que le révérend Père nous présente et qui implique certainement, en lui, un sommeil profond et léthargique de l'intelligence. Voici comment il s'exprime : « Il est dit de plus que la contemplation des raisons éternelles en elles-mêmes est le *souverain bonheur* de l'âme raisonnable. » Or, de « ce souverain bonheur de l'âme raisonnable » il n'en est pas du tout question dans le texte. On y lit ces mots : *Quarum* (*rationum*) *visione fit beatissima*. C'est-à-dire : « Elle (l'âme raisonnable) est rendue TRÈS-HEUREUSE *par la vue de ces raisons éternelles.* » Mais le P. Ramière ne conçoit pas qu'on puisse être *très-heureux* sans être *souverainement heureux*. Expliquons-lui donc encore la pensée de saint Augustin et le texte qui le préoccupe. Mais auparavant, laissons le dialecticien du péripatétisme décharger sa bile tout à son aise :

Osera-t-on soutenir que, comme il y a pour saint Augustin deux puretés, il y a aussi deux *charités* et *deux souverains bonheurs?* on l'a bien osé dire pour ce qui regarde la *charité*; mais comment l'a-t-on prouvé? Est-ce en citant une seule phrase de saint Augustin où ce mot ait été employé par lui dans un autre sens que le vrai sens chrétien? c'eût été peut-être un peu difficile. Au moins dans leur index si complet, les éditeurs bénédictins des œuvres du saint Docteur ne font-ils pas une seule citation semblable. Mais peut-être vos doctes confrères avaient-ils oublié comme vous, mon révérend Père (Gardereau), qu'ils *avaient le droit de remonter aux sources*. En tout cas, voici qu'on nous ouvre un jour tout nouveau sur la doctrine de saint Augustin, en nous apprenant que dans sa bouche *caritas* peut signifier un amour tout naturel, comme l'amour du sol natal, *caritas patrii soli*. Ajoutons à cette doctrine son complément nécessaire : disons que saint Augustin a admis aussi, à l'usage des philosophes, un souverain bonheur auquel ils peuvent arriver par le seul exercice de leur intelligence, sans aucun secours surnaturel, et nous aurons précisément le contrepied de ce qui avait été regardé jusqu'à ce jour comme le point le plus fondamental de la doctrine du saint évêque d'Hippone (pag. 51).

Nous avons parlé des *deux puretés*; disons quelque chose des *deux charités*. Le révérend Père ne peut s'imaginer que le mot

charitas signifie l'*amour* en général. Il aurait pu se convaincre pourtant de cette vérité, s'il avait lu avec attention quelques expressions de la Vulgate elle-même. Rien ne l'empêchait de voir, par exemple, que le Sage ne parle point de la charité surnaturelle ou de la charité répandue par le Saint-Esprit dans nos âmes (*charitas Dei diffusa in cordibus*) lorsqu'il dit qu'il « vaut mieux être invité à manger des herbes, des légumes, avec amour (*meliùs est vocari ad olera cum charitate*), qu'à manger un veau gras lorsqu'on est haï (Prov. XV, 17).

Nous prouverons, au reste, sans difficulté au P. Ramière que saint Augustin, spécialement, admet une charité naturelle. En effet, le théologien d'Hippone ne se contente pas de définir d'une manière générale, la *charité* (*charitas*), en disant qu'elle est l'amour de Dieu et du prochain : *Amor Dei et proximi charitas dicitur* (*Enarr. in Psalm.*, 31, *Præf.*); mais, ainsi que je l'ai indiqué ailleurs (*Philos. S. Aug.*, *præf.*, p. XVII), il prend quelquefois le mot *charitas* comme synonyme de l'amour *naturel* ou *surnaturel*, *bon* ou *mauvais*. Il dit en ces divers sens : CHARITAS *alia est divina, alia humana; alia est humana licita, alia illicita* (*Serm.* 52, *de Tempore*), et plus loin : *Sed videtis istam* CHARITATEM *esse posse et impiorum, id est, Paganorum, Judæorum, Hereticorum. Quis enim eorum non amat uxorem, filios, fratres, vicinos, amicos, etc.?* (*Ibid.*).

Le révérend Père supposerait-il que saint Augustin ait admis une *charité* surnaturelle illicite? L'adversaire de l'Ontologisme imagine-t-il une charité surnaturelle dans l'âme des impies, des païens, etc.? S'il en était ainsi, « il nous ouvrirait un jour tout nouveau sur la doctrine de saint Augustin. » Mais n'insistons pas sur des niaiseries de cette espèce. Ce que nous avons dit suffit pour faire voir au révérend Père qu'il n'est pas « difficile » de « citer une seule phrase de saint Augustin où ce mot (*charitas*) ait été employé par lui dans un autre sens que dans le vrai sens chrétien. » Le P. Ramière nous objecte, il est vrai, qu'il n'a rien trouvé, à ce sujet, dans « l'index si complet » des Bénédictins. Mais ces paroles prouvent seulement qu'il n'a pas bien cherché. Car il n'a qu'à le consulter de nouveau, et il verra que les confrères de dom Gardereau savaient « remonter aux sources. » Qu'il ouvre la Table générale, et il trouvera à la première colonne de la page L, des indications suffisantes pour lui faire comprendre que « dans la bouche de saint Augustin *caritas* signifie quelquefois, » ainsi que nous venons de le voir, « un amour naturel, comme l'amour du sol natal, *caritas patrii soli*. »

Heureux d'avoir ainsi « ouvert » au P. Ramière « un jour tout nouveau sur la doctrine de saint Augustin, » à l'égard des *deux puretés* et des *deux charités*, je vais tâcher de lui en ouvrir encore un autre sur ce qu'il appelle les *deux souverains bonheurs*. Car il nous est impossible de voir, dans tout ce qu'il dit à ce sujet, autre chose qu'une déclamation et une vaine fantasmagorie. Avec un peu d'attention, il comprendra, je l'espère, que traduire ainsi qu'il le fait, c'est le comble de la déception et l'hyperbole du ridicule. En effet, il y a, dans le texte augustinien, que l'âme *devient très-heureuse* (*fit beatissima*). On n'y trouve pas du tout que la contemplation des raisons éternelles est le *souverain bonheur* de l'âme raisonnable ; et il faut que le révérend Père soit dans une ignorance vraiment superlative de la langue latine pour en être venu à traduire *beatissima* par *souverain bonheur*. Je n'imagine pas, en effet, qu'il fût venu dans la pensée de personne de supposer que ces expressions *charissime amice* ou *jucundissimi fructus* signifient *ami souverainement cher*, et *fruits souverainement agréables*. Pour ce qui me regarde, si j'avais rencontré quelque part cette proposition : *Sanctus Thomas erat doctissimus*, je n'aurais pas pensé qu'elle pût signifier que saint Thomas était *souverainement* docte, et je ne pense pas, non plus, que l'Eglise en introduisant dans les litanies de la sainte Vierge l'invocation : *Virgo prudentissima*, ait voulu nous faire supposer que Marie est souverainement prudente. Mais le révérend Père a une manière à lui de comprendre la langue latine, et on voit qu'il y découvre des formes ignorées de Despautère, de Lhomond, et, j'ose le dire, d'Alvarez lui-même. Quoi qu'il en soit, il ne viendra dans l'esprit d'aucun homme sérieux de croire que saint Augustin recommandant, par exemple, Pallade à Hilaire, et donnant à celui-ci le titre suivant : *Domine* BEATISSIME *et in Christi charitate venerande frater* (*Epist.* 94), ait voulu dire : *Seigneur souverainement heureux* (en possession du *souverain bonheur*, du bonheur des élus dans la gloire), et non pas : *Très-heureux Seigneur*, etc. On dirait, du reste, avec autant de raison que lorsque les catholiques s'adressent au Saint-Père, en le nommant *Beatissime pater*, ils pensent que le Pape est souverainement heureux, et jouit actuellement de la vision béatifique.

Il n'est donc pas question de faire admettre par saint Augustin, « à l'usage des philosophes, un *souverain bonheur* auquel ils peuvent arriver par le seul exercice de leur intelligence, sans aucun secours surnaturel ; » mais il s'agit de leur accorder un certain bonheur. Ainsi, sans prendre « précisément le contrepied,

de ce qui avait été regardé jusqu'à ce jour comme le point fondamental de la doctrine du saint évêque d'Hippone, » nous admettrons, avec lui, que la connaissance des idées, des principes, des raisons éternelles, élève l'âme et lui fait éprouver un sentiment pur d'enthousiasme qui l'exalte et la repose à la fois. Par l'étude de la philosophie, en effet, l'esprit s'attache aux horizons intellectuels; il aime et sent vivre en lui cet ensemble d'invisibles éléments qui composent la patrie idéale. Aussi ne craignons-nous pas de dire : Oui, heureux et très-heureux ceux que l'amour du bon et du juste, l'amour de la Sagesse (φιλία τῆς Σοφίας) porte à contempler le souverain Etre. Ils trouvent dans cette étude un vrai bonheur, et, sans être *souverainement* heureux, ils sont très-heureux. Tout le monde sait, en effet, que la connaissance du vrai est un bien pour l'homme, comme Gerdil le dit excellemment : *La conoscenza del vero ha ragione di* BENE *rispetto all'uomo*. Et c'est pour cela que le philosophe, se complaisant dans l'étude qui lui est propre, se précipite voluptueusement sur l'Infini, cherche en Dieu ses jouissances, et laissant à d'autres la joie sensuelle, trouve, dans le souverain Etre, une joie plus forte et s'abreuve ainsi à la source des vraies délices.

Je m'en rapporte au reste sur ce point, comme sur tous les autres, à S. Augustin lui-même : « Quoi ! dit-il, les hommes s'écrient qu'ils sont heureux quand ils tiennent dans leurs bras de beaux corps ardemment désirés, leurs épouses ou même des courtisanes, et nous, nous douterions de notre bonheur en embrassant la Vérité ! Les hommes se proclament heureux lorsque, le palais desséché par la chaleur, ils arrivent à une fontaine abondante et salutaire, ou que, mourant de faim, ils trouvent un dîner ou un souper somptueusement et copieusement servi, et nous, nous ne serions pas heureux quand la vérité nous sert de breuvage et d'aliment ! (1) » Voilà la pensée que saint Augustin développe dans la question quarante-sixième.

(1) Ecce tibi est ipsa veritas : amplectere illam si potes, et fruere illâ, et delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui. Quid enim petis ampliùs quam ut beatus sis ? Et quid beatiùs eo qui fruitur inconcussâ et incommutabili et excellentissimâ veritate ? An verò clamant homines beatos se esse, cùm pulchra corpora magno desiderio concupita, sive conjugum, sive etiam meretricum amplexantur ; et nos in amplexu veritatis beatos esse dubitamus? Clamant homines se beatos esse, cùm æstu aridis faucibus ad fontem abundantem salubremque perveniunt, aut esurientes prandium cœnamve ornatam copiosamque reperiunt ; et nos negabimus beatos esse, cùm irrigamur pascimurque veritate? (*De Libero arb.*, lib. II, c. 13).

Mais le P. Ramière, qui ne donne à l'intelligence que des fantômes pour objet, ne comprend rien aux jouissances de la science, et il ignore que la contemplation de la souveraine Vérité porte en elle-même sa volupté. Qu'il goûte donc et qu'il voie : *Gustate et videte*. Pour atteindre ce but si désirable, établissez donc en vous-même, mon révérend Père, cette harmonie douce et austère qui doit être la vie du sage ; efforcez-vous de vivre de la vie intellectuelle. Vous comprendrez alors que la vue scientifique de Dieu peut transporter les philosophes et remplir leur âme d'une bien douce joie. Appliquez-vous, sans préjugé, sans crainte aucune, à l'étude des monuments philosophiques de S. Augustin. Ne compromettez pas la Vérité par des calculs étroits et mesquins. Ne vous obstinez pas à ne présenter aux esprits que certains textes du saint Docteur. Présentez-les tous. J'ai examiné tous ceux que vous avez apportés. Mais vous me permettrez bien, sans doute, de vous reprocher d'avoir laissé dans l'ombre tout ce qui est défavorable à votre cause. Vous n'avez pas cherché à expliquer les passages si nombreux, où le prince de l'Académie catholique enseigne que nous ne voyons aucune vérité immuable que par la lumière de Dieu, que la vérité seule nous instruit, que Dieu est notre maître, et que, dès cette vie, il y a pour notre âme un rapport immédiat avec Dieu. Prenez donc saint Augustin tout entier, exposez tous les textes qui forment l'ensemble si harmonieux de sa philosophie ; ne présentez pas sous un faux jour sa pensée, après l'avoir mutilée ; reconnaissez que vos objections ne sont qu'un vain rabâchage, et voyez enfin que, si une demi-science éloigne de l'Ontologisme, la vraie science nous ramène à cette philosophie.

II.

Le P. Ramière, après le bousillage qu'il vient de nous exposer à propos de saint Augustin, aborde saint Bonaventure et va le traiter avec la même intelligence et la même habileté. Cherchant donc à fasciner ses lecteurs par un mélange d'érudition et de rêverie, il essaie de grappiller dans un excellent opuscule édité par M. Ubaghs [1], et il en extrait des textes qu'il a crus sans doute piquants, mais dont il n'a pas du tout compris le sens.

[1] *De mente S. Bonaventuræ circa modum quo Deus ab homine cognoscitur.* (Edidit G. C. Ubaghs, Lovanii, 1859).

Avant de les discuter, il prie ses lecteurs « de ne pas confondre les deux questions, » dont il est censé avoir « montré la distinction profonde, la question philosophique de la priorité de l'idée de l'Infini à l'égard de celle du fini, et la question théologique de la vision de l'Infini dans sa propre essence » (p. 53, *note*). Pas n'est besoin de dire que « cette distinction profonde » n'a été démontrée nulle part. Elle a été indiquée ; voilà tout. Nous acceptons, au reste, en un sens, cette distinction. Nous savons très-bien, en effet, qu'il y a une question *théologique* dont l'objet est la vision de l'Infini dans sa propre essence (intime), la vision de la sainte Trinité, la vision surnaturelle et béatifique de Dieu. Mais nous soutenons, d'ailleurs, que « la question philosophique de la priorité de l'idée de l'Infini à l'égard de celle du fini, » embrasse la question également philosophique de la connaissance immédiate, naturelle, abstraite, implicite ou scientifique du souverain Etre.

Le grave néopéripatéticien qui veut trouver une certaine opposition entre l'enseignement du docteur séraphique et l'Ontologisme, accorde d'abord que, d'après S. Bonaventure, « dans l'intelligence de l'homme, la connaissance de l'Infini précède la connaissance du fini ; » il avoue que sur ce point S. Bonaventure professe « une doctrine différente « de celle que les néopéripatéticiens défendent (p. 52) [1], et il se pose ensuite la question que voici : « La connaissance de l'infini que l'homme possède sur cette terre, résulte-t-elle d'une vue immédiate de l'être de Dieu ? » Mais la réponse à cette question ne préoccupant pas un instant le révérend Père, il prétend aussitôt que S. Bonaventure « se prononce de la manière la plus énergique contre la vision en Dieu » (*Ibid.*). Il ne s'aperçoit même pas qu'il fait soutenir, de la sorte, au saint Docteur, deux thèses contradictoires. En effet, saint Bonaventure

[1] On peut voir ici comment le P. Ramière entend la « conciliation » qu'il proposait aux écoles catholiques dans le livre de l'*Unité*. Nous avons trouvé qu'elle consistait dans la suppression pure et simple du platonisme chrétien. Or le conciliateur bienveillant nous donne aujourd'hui pleinement raison. Nous connaissons la thèse fondamentale de la philosophie augustinienne que S. Bonaventure adopte pleinement, la thèse de la priorité de la connaissance de l'Infini. Voyons maintenant de quelle façon cavalière le philosophe sensualiste nous expose sa pensée à ce sujet. Après avoir dit. à la page 3 de ses lettres, qu'il est avant tout nécessaire « de savoir s'il est impossible à l'homme de connaître intellectuellement un être quelconque sans être préalablement doué de la connaissance de l'Etre infini, » il ajoute : « Tant que cette impossibilité sera soutenue dans nos écoles, il ne faut songer à aucune espèce d'accord. » Voilà donc le Docteur séraphique exclu des écoles catholiques et lestement congédié par le P. Ramière.

affirme, d'un côté, « l'impossibilité absolue de faire sortir l'idée de l'infini de celle du fini » (*Ibid.*) ; il reconnaît que l'homme a cette idée avant celle du fini ; et, d'un autre côté cependant, d'après le P. Ramière, le saint Docteur n'est « pas moins énergique dans sa réprobation de la vision en Dieu » (*Ibid.*).

Il nous semble difficile d'accorder ces deux thèses ; et je serais curieux de savoir comment saint Bonaventure, après avoir admis « l'impossibilité absolue de faire sortir l'idée de l'Infini de celle du fini, » pourrait expliquer la connaissance que nous avons de Dieu autrement que par une connaissance immédiate. En effet, la connaissance médiate de Dieu, d'après les néopéripatéticiens, part du fini ; suivant saint Bonaventure, la connaissance du fini ne vient qu'après celle de l'Infini ; donc évidemment, d'après ce saint Docteur, la connaissance de l'Infini ne peut être une connaissance médiate ; donc elle doit être une connaissance immédiate du souverain Etre ; donc elle doit être une vision ou perception intellectuelle de Dieu en Dieu. Telle est la conclusion que nous sommes en droit de tirer de la thèse du cardinal séraphique. Mais le P. Ramière qui est, à l'égard du raisonnement, dans la situation de la nature péripatéticienne à l'égard du vide, ne comprend rien à cette théorie. Il ne veut même pas s'apercevoir que S. Bonaventure est, d'ailleurs, très-explicite sur la connaissance immédiate de Dieu.

J'avais dit à ce sujet, dans la *Défense* (p. 106), que l'adversaire de l'Ontologisme avait omis d'indiquer les textes dans lesquels l'illustre théologien d'Albano expose la doctrine fondamentale de l'Ontologisme ; j'ai trouvé que le P. Ramière aurait dû les rapporter et les expliquer. C'est un fait que je constatais. Le révérend Père répond à cette observation que je « ne lui épargne pas ici plus qu'ailleurs, les insinuations de mauvaise foi » (p. 52), et il ajoute qu'il n'a pas cité les textes de l'*Itinerarium*, « parce qu'il a concédé tout ce qu'on peut raisonnablement en déduire, à savoir que saint Bonaventure ne fait pas dériver, comme S. Thomas et les autres scolastiques, l'idée de l'infini de celle du fini [1]. »

Le judicieux jésuite ajoute ensuite : « Au moins n'ai-je aucun intérêt à discuter cette question en ce moment. La question qui nous occupe est celle-ci : Saint Bonaventure est-il, oui ou non,

[1] Les textes de l'*Itinéraire* disent aussi que notre intelligence voit l'Etre infini lui-même ; et c'est parce qu'ils expriment très-bien la doctrine de l'Ontologisme sur ce point, que j'aurais voulu les voir dans un livre qui avait la prétention d'exposer la doctrine du saint Docteur. On les trouvera dans la *Défense*, pag. 21 et suivantes.

favorable à la vision en Dieu? Or, à cette question j'ai répondu et je réponds encore que, parmi tous les Docteurs qui ont combattu cette doctrine, il n'en est aucun qui l'ait réprouvée plus nettement, plus énergiquement, et à plus de reprises, que le Docteur séraphique » (p. 52).

Mais, encore sur ce point, le révérend Père prend le change; il aurait au contraire un intérêt puissant à discuter la thèse de la priorité de l'idée de l'Infini. Il verrait de la sorte, plus aisément, que les textes qu'on le prie de citer sont précisément aussi décisifs sur la seconde question que sur la première. Il aurait même compris, par cet examen, que là où il s'efforce de trouver deux questions, il n'y en a réellement qu'une; et il se serait aperçu qu'en admettant, dans saint Bonaventure, la priorité de l'idée de l'Infini, il fait sans y prendre garde une concession qui ruine le système d'après lequel saint Bonaventure n'aurait pas admis une connaissance immédiate de Dieu.

Quant aux passages exposés déjà (dans le livre de l'*Unité*) par le P. Ramière, et dans lesquels le docte cardinal est censé avoir repoussé si énergiquement « la vision en Dieu, » on sait qu'ils refusent seulement à l'âme humaine la vision surnaturelle et béatifique de la divine Essence. Le dialecticien du sensualisme semble l'avoir compris, et il se risque à faire d'autres citations. « Puisque, dit-il, les textes que j'ai apportés dans mon livre ne sont pas jugés suffisamment décisifs, je vais en emprunter d'autres à une source qui n'est pas suspecte, à l'opuscule publié à Louvain, par M. Ubaghs, pour prouver que saint Bonaventure est vraiment ontologiste » (p. 53).

La résolution que prend le P. Ramière est fort bonne. Mais, par un effet de la précipitation de son esprit, il confond encore des objets tout différents; et, prenant toujours la vision *surnaturelle* de Dieu pour la vision *naturelle* et ontologique de cet Etre infini, il fait de ce sophisme le fondement de toutes ses objections et de toutes ses réponses. Ainsi, au lieu de comprendre que saint Bonaventure traite à part, dans l'*Itinéraire*, la question philosophique de la priorité de l'idée de l'Infini à l'égard de celle du fini, ou, ce qui revient au même, la connaissance immédiate de l'Infini qui est présent à l'intelligence comme objet de cette connaissance, tandis que, dans les passages de son traité sur le Maître des sentences, que nous allons examiner, il s'occupe uniquement de résoudre la question de la vision surnaturelle extatique accordée à quelques âmes privilégiées ou de la vue intuitive et béatifique de la divine Essence, le P. Ramière trouve son compte

à mêler toutes ces connaissances diverses; et du refus des vision surnaturelles de Dieu fait à l'homme, ici bas, par saint Bonaventure, il conclut que le saint Docteur nous refuse également la connaissance ontologique de Dieu. De la sorte, il ne cherche pas à concilier les enseignements de saint Bonaventure, mais il le met en contradiction avec lui-même et il biffe de son autorité l'*Itinéraire de l'âme à Dieu.*

Après cette observation générale, voyons en détail les passages que le P. Ramière nous oppose. Je voudrais, je l'avoue, que le révérend Père eût, au moins une fois, le mérite de ne pas divaguer; mais le lecteur ne tardera pas à voir que le défenseur du sensualisme envisage toujours les choses d'une manière fort étrange.

1. Dans le premier texte qu'il présente à notre méditation, il s'agit de la sainte âme de Notre-Seigneur et des âmes des bienheureux. Le saint Docteur établit, en cet endroit, que ces âmes ont la vue intuitive de la divine essence, ou, comme il dit, « qu'elles voient la source de la lumière : *Dicendum est tertio modo verè et catholicè, quod anima Christi beatissima et aliæ beatæ animæ* VIDENT IPSUM LUMINIS FONTEM (Lib. III. *Sent.*, dist. XIV, art. 1). Il s'agit uniquement, dans ce passage, « de la vision surnaturelle » de Dieu. Le P. Ramière le reconnaît lui-même (p. 53), et après avoir ensuite cherché à expliquer à contresens un texte d'Hugues de Saint-Victor, et gourmandé, en passant, le docte Thomassin, qu'elle n'a pas compris, sa Révérence s'exprime ainsi :

Enfin aux textes qui sembleraient prouver que Dieu ne peut être vu en lui-même (1), saint Bonaventure donne cinq réponses, dont les deux premières, relatives à l'homme encore voyageur sur la terre, sont la négation la plus claire de l'ontologisme (2). « Ces textes, nous dit-il, où il est affirmé que Dieu est » invisible, peuvent être interprétés de cinq manières.

(1) Le révérend Père aurait dû rappeler ici qu'il s'agit en cet endroit uniquement de la vue béatifique de Dieu, de la vue qui se trouve « dans l'âme bienheureuse du Christ et dans les autres âmes bienheureuses. » C'est là la thèse de saint Bonaventure; le révérend Père oublie toujours le sujet de la discussion; aussi n'est-il pas étonnant qu'il divague sans cesse.

(2) Comment ces deux réponses seraient-elles « la négation la plus claire de l'Ontologisme, » puisqu'elles embrassent uniquement diverses explications de la vision *surnaturelle* et de la vision de Dieu propre aux bienheureux? Dans ces passages, il n'est, en effet, question de « l'homme voyageur, » que pour lui refuser, ici-bas, la vision *surnaturelle*, la vision qui est propre à Jésus-Christ et aux âmes bienheureuses arrivées au terme de leur course.

» La première est que Dieu ne peut pas être vu (1) par les forces naturelles, » mais bien par la grâce divine; la seconde, que sa *substance* ne peut pas être » vue tant que nous sommes dans la voie. Aussi à ces mots de la première » épître à Thimothée I. 16, qu'aucun homme ne l'a vu et ne peut le voir, la » glose ajoute : mais nous le pourrons un jour. »

Les trois autres explications ont rapport aux bienheureux eux-mêmes, qui ne voient pas Dieu de manière à le comprendre, ni de manière à saisir la raison intime de son être, ni enfin de manière à trouver en eux-mêmes le principe de leur vision. Il est à peine nécessaire de faire remarquer que saint Bonaventure ne songe même pas à mentionner la distinction entre la vision intuitive et la vision extuitive, qui lui aurait pourtant fourni la seule interprétation admise par le récent défenseur de l'ontologisme (2). Serons-nous donc obligés de croire que le *bon sens le plus vulgaire,* dont l'absence nous a empêché de saisir cette distinction, aurait fait défaut à saint Bonaventure aussi bien qu'à nous (pag. 54).

Dans son argumentation, le P. Ramière oublie que l'esprit du lecteur ne doit jamais, surtout en étudiant les écrits des théologiens scholastiques, être distrait du sujet que le titre d'un article annonce. Faisons donc connaître d'abord la thèse de saint Bonaventure. La voici : *Dicendum est tertio modo verè et catholicè, quod anima Christi beatissima et aliæ beatæ animæ vident* IPSUM LUMINIS FONTEM. Le saint Docteur en vient ensuite à exposer les cinq réponses dont parle le P. Ramière, et qui ont pour objet de réfuter ceux qui disaient que Dieu ne pourrait pas être vu « dans sa substance » par les âmes bienheureuses. Aussi, après avoir bien déterminé le sens de sa thèse, il ajoute les paroles suivantes : *Ad intelligentiàm autem auctoritatum adductarum in contrarium et consimilium notandum est, quod quinque modis habent exponi auctoritates Sanctorum, quæ videntur dicere Deum* IN SUA SUBSTANTIA *non posse videri.*

Saint Bonaventure n'a donc, en ce moment, d'autre pensée que de répondre aux textes qui pourraient être apportés contre la conclusion qu'il expose (*auctoritatum adductarum in contrarium*),

(1) Saint Bonaventure dit que, par les forces naturelles, Dieu ne peut être vu *in suâ substantiâ,* c'est-à-dire tel qu'il est au-dedans de lui-même (*in seipso*), et l'on ne doit pas oublier qu'il s'applique uniquement, dans cette thèse, à refuser aux hommes, dans ce monde, la vue de la source même de la lumière (*ipsum luminis fontem*), la vue de ce que nous avons appelé ailleurs le noyau du soleil divin, l'essence intime de Dieu.

(2) Comment saint Bonaventure aurait-il exprimé cette distinction, puisqu'il ne s'occupe que de la seule vision intuitive propre à l'âme de Jésus-Christ et aux autres âmes bienheureuses?

et qui tendraient à prouver que « l'âme bienheureuse du Christ et les autres âmes bienheureuses » ne voient pas « la source même de la lumière, » et que Dieu ne peut jamais être vu « dans sa substance » (*in suâ substantiâ*). Le docteur séraphique en vient donc à expliquer les passages de la sainte Ecriture où il est affirmé que Dieu est invisible, et il dit que « Dieu ne peut être vu (de la manière dont il est ici question, dans *sa substance*, dans la *source de sa lumière*, et de la manière propre aux bienheureux) par les forces naturelles, mais par la grâce divine. » C'est la première réponse du docte évêque. Dans la seconde, il nous dit que ce qu'il vient d'appeler « la substance » de Dieu (c'est-à-dire, comme il l'explique, la *source même de la lumière*, ce qui est l'objet de la vision béatifique du Christ et des saints) « ne peut être vu tant que nous sommes dans la voie. » Rien n'indique dans ces deux réponses une négation quelconque de l'Ontologisme. Elles font complètement abstraction de la vue naturelle et ontologique de l'Infini.

Nous n'avons donc pas besoin de nous étonner avec le Père Ramière que saint Bonaventure « ne mentionne pas la distinction entre la vision intuitive et la vision extuitive, » puisque cette distinction est toute mentionnée dans la question posée par saint Bonaventure. Le saint Docteur cherchant seulement à établir que nous ne pouvons, par nos propres forces, voir « la *source* même de la lumière, » exclut par là même la question de la connaissance naturelle de Dieu. Au reste, les ontologistes soutiennent, eux aussi, la thèse théologique du grand évêque d'Albano, tout en affirmant, avec lui, que l'Etre pur, l'Etre divin est le premier objet de la pensée. Ils expliquent, d'ailleurs, comme cet illustre docteur, les textes des saints Livres dans lesquels il est parlé de l'impossibilité de voir Dieu, ici-bas, et ils les restreignent à la seule vue intuitive et béatifique. C'est en particulier « l'interprétation admise par le récent défenseur de l'Ontologisme, » et il faut que le *bon sens le plus vulgaire* manque au P. Ramière, puisqu'il ne comprend pas encore la différence qui se trouve entre les deux thèses admises par saint Bonaventure. Un peu d'attention suffit, en effet, pour comprendre que le saint Docteur a parfaitement saisi la distinction établie entre la vue naturelle et ontologique de l'Etre infini et la vision du fond même de cette divine Essence. Il est aussi très-facile de voir que s'il n'en parle pas, ici, expressément, c'est qu'il ne s'occupe pas en cet endroit, comme le dialecticien du sensualisme le suppose à tort, de *toutes* les manières dont nous pouvons connaître Dieu, mais de la seule vision béatifique. De

sorte que « la distinction entre la vision intuitive et la vision extuitive, » que le P. Ramière n'a pas trouvée, est indiquée par l'exposé même de la thèse.

2. Le révérend Père trouve, d'ailleurs, lui-même que « jusqu'ici pourtant saint Bonaventure n'a pas expressément mentionné la doctrine de la vision en Dieu » (p. 55) [1]; et il ajoute que le saint Docteur « va être plus explicite, quand il s'agira de l'homme dans l'état d'innocence » (*Ibid*). Nous allons donc voir enfin saint Bonaventure réprouver nettement l'Ontologisme. Suivons le raisonnement du P. Ramière et examinons s'il est mieux fondé que les autres.

La question que saint Bonaventure examine, dans l'endroit où le philosophe sensualiste veut trouver une condamnation de la théorie augustinienne, est celle-ci : « Adam, dans l'état d'innocence, a-t-il connu Dieu de *ce genre de connaissance* dont nous espérons le connaître dans l'état de gloire? » (*In. II Sent.*, dist. XXIII, a. 2, q. 3). Il s'agit, dans cette question, de savoir si la connaissance *surnaturelle* de Dieu, accordée à Adam, était du genre de celle qui est propre aux bienheureux. Saint Bonaventure traite donc là, non pas de la connaissance *naturelle* ou de la vision ontologique de l'Infini, mais de la vision mystique de l'Essence intime. Le saint Docteur déclare donc que la connaissance *surnaturelle* qu'Adam avait de Dieu, dans l'état d'innocence, était, d'après l'opinion commune, une sorte d'intermédiaire entre la connaissance qu'en ont les bienheureux et celle que nous en avons présentement; mais que toutefois on se divise sur la manière de l'expliquer (*sed in modo ponendi plurima est differentia*). Mais le P. Ramière, qui n'a pas plus compris ici qu'en d'autres circonstances, le sujet traité par saint Bonaventure, s'en tient encore à une théorie qui est tout-à-fait étrangère à la question. Nos lecteurs savent déjà sans doute que ce défenseur du sensualisme est homme à prendre du noir pour du blanc, et ils ne seront pas étonnés de le saisir en flagrant délit d'une erreur de ce genre. Il parle, en effet, à propos des textes qui vont nous occuper, comme s'ils avaient en vue une connaissance quelconque de Dieu, et non pas une connaissance restreinte et limitée à l'ordre surnaturel. Or,

[1] Il a donc trouvé « la négation la plus claire de l'Ontologisme » dans un passage où ce système n'est pas même « mentionné » et où il n'en est pas du tout question. C'est un peu fort; mais il n'y a rien, là, qui nous étonne, parce que nous savons très-bien que le P. Ramière se met volontiers en contradiction avec lui-même et avec le sens commun.

s'il y a, dans la question que le docteur séraphique résout dans cet article, ces paroles : *An Adam in statu innocentiæ Deum cognoverit*, il y a aussi, immédiatement, les paroles suivantes, qui indiquent de quelle espèce de connaissance l'illustre cardinal entend parler : *Sicut expectamus eum cognoscere in statu gloriæ*, ou comme il dit dans sa conclusion : *Eo genere cognitionis quo expectamus Deum cognoscere in statu gloriæ.*

Le révérend Père fait abstraction de cette moitié de la thèse ; il oublie qu'il s'agit d'une vue surnaturelle de Dieu, de la vue de Dieu tel qu'il est au-dedans de lui-même (*in seipso*) ; et il s'imagine que saint Bonaventure réfute l'opinion des ontologistes, lorsque le séraphique docteur se contente, d'accord avec ces philosophes, de refuser à l'âme humaine, dans cette vie, la vue surnaturelle de Dieu.

Il sera donc facile de dénouer le terrible nœud gordien avec lequel le dialecticien sensualiste veut étrangler l'Ontologisme pour s'essayer la main. Nous n'avons pour cela qu'à bien saisir la thèse débattue par saint Bonaventure, et, lorsque nous aurons compris qu'elle embrasse seulement les connaissances *surnaturelles* que l'homme peut avoir de Dieu, il ne sera pas difficile de prendre les échappatoires du P. Ramière pour ce qu'elles valent.

Saint Bonaventure expose donc quatre opinions différentes qui avaient été mises en avant pour expliquer la connaissance *surnaturelle* qu'Adam avait de Dieu. La première soutenant que « Dieu (l'essence intime, ce qui en Dieu peut être connu *eo genere cognitionis quo expectamus Deum cognoscere in statu gloriæ*) ne pourrait jamais être vu (*eo genere cognitionis*) immédiatement, ni sur la terre, ni dans le ciel. » C'était refuser aux Bienheureux la vue de l'essence intime, de Dieu, la vue de la sainte Trinité. Saint Bonaventure rejette donc cette opinion comme hérétique (*ista positio hæretica est et reprobata*) ; il la repousse spécialement comme opposée à ce texte de la sainte Ecriture : *Tunc cognoscam sicut et cognitus sum, et videbimus eum sicuti est.* Ce texte de saint Paul est bien évidemment restreint à la vision béatifique seule. D'ailleurs, saint Bonaventure ajoute que les témoignages apportés pour soutenir l'erreur qu'il repousse, doivent être expliqués de manière à exclure une connaissance adéquate de Dieu : *Et auctoritates si quæ videntur esse pro ipso (errore) omnes exponendæ sunt, quia loquuntur de cognitione comprehensionis, quâ dicitur aliquid cognosci totaliter, et hâc cognitione Deus sibi soli cognoscibilis est.*

Il n'y a donc rien jusqu'ici, dans la théorie de saint Bonaventure qui tende à refuser à l'homme la vue naturelle de Dieu. Le

P. Ramière lui-même ne trouve rien, dans le rejet de cette opinion, qui atteigne l'Ontologisme, et il affirme, avec raison, que tous les catholiques la repoussent comme hérétique. Passons donc à la seconde qui va nous offrir, on nous le promet du moins, une réfutation péremptoire du système augustinien, faite par l'éminent religieux de l'Ordre de saint François. Le P. Ramière nous l'expose ainsi :

« La seconde opinion enseigne que Dieu peut être vu en lui-même (1) par les » âmes purifiées, non-seulement dans la patrie, mais encore dans l'état d'inno- » cence, et même dans l'état présent ; la différence de ces trois états n'est que » dans le degré ; dans la gloire, Dieu serait vu avec plus de clarté et de perfec- » tion, moins parfaitement dans l'état d'innocence, et tout à fait imparfaitement » dans l'état de voie ; cette opinion s'appuie sur plusieurs textes de saint Augustin » qui dit, dans ses livres *sur la Trinité*, que l'homme peut dans cette vie mieux » connaître Dieu que son propre frère, que Dieu peut être vu par les âmes parfai- » tement purifiées, enfin qu'on voit Dieu chaque fois qu'on voit la vérité et sa (*sic*) » bonté. »

Voilà bien l'ontologisme exposé, non-seulement dans son affirmation capitale, mais encore avec les arguments qu'il essaie d'emprunter à saint Augustin (2). Les auteurs dont saint Bonaventure rapporte ici le sentiment n'ont évidemment voulu donner à l'homme voyageur d'autre connaissance de Dieu que celle dont le gratifient nos adversaires (3). Ils avouent que cette connaissance est aussi imparfaite que possible (*minime perfecta*) ; tout ce qu'ils veulent, c'est qu'elle atteigne Dieu en lui-même (*in seipso*) (4), et non pas par l'intermédiaire d'une créature.

(1) *In seipso*, tel qu'il est au-dedans de lui-même, tel qu'il est vu *eo genere cognitionis quo expectamus Deum cognoscere in statu gloriæ.*

(2) Non, mon révérend Père, ce n'est pas l'Ontologisme qui se trouve exposé ici ; mais l'opinion de ceux qui accorderaient à l'homme, dans la vie présente, une vue intime de Dieu (*in seipso*), une vue surnaturelle, une vue *eo genere cognitionis*, etc. Et les arguments empruntés à saint Augustin ne sont rejetés par saint Bonaventure que parce qu'ils ne vont pas *ad rem*, et qu'ils sont appliqués très-mal à propos par ses adversaires, à une thèse essentiellement différente de celle que soutient le docteur d'Hippone. Saint Augustin, en effet, n'a jamais dit que nous ayons tous, ici-bas, quoique imparfaitement, une vision surnaturelle de Dieu.

(3) C'est en ce point précisément que consiste l'erreur du P. Ramière. Les penseurs dont saint Bonaventure réprouve l'opinion, disaient que les âmes pures, dans l'état présent, voient extatiquement Dieu tel qu'il est au-dedans de lui-même (*in seipso*), et connaissent ainsi le souverain Etre *eo genere cognitionis quo expectamus Deum cognoscere in statu gloriæ.*

(4) Le P. Ramière conserve toujours l'équivoque qui se trouve dans l'expression voir Dieu *en* lui-même. Les théologiens dont l'opinion vient d'être mentionnée par saint Bonaventure, ne parlent pas de la vue ontologique et abstraite de l'Infini,

Eh bien ! que dit saint Bonaventure de cette opinion ? Ecoutons-le : « Cette » opinion, quoiqu'elle ne soit pas aussi opposée à la vérité que la première, n'est » pourtant pas d'accord non plus avec les enseignements des saints. Car, comme » le dit saint Denys dans son livre de la théologie mystique, *la manière la plus* » *excellente de contempler est de s'élever par l'ignorance* ; Moïse lui-même fut hors » d'état de voir Dieu, et c'est pour cela qu'il est dit de lui *qu'il fut introduit* » *dans les ténèbres.* Aussi saint Denys traite-t-il de mal appris (*indoctos*) ceux » qui prétendent voir celui qui se cache dans les ténèbres. Saint Grégoire dit » également que *l'âme, quelques progrès qu'elle fasse dans la contemplation, ne* » *peut arriver à fixer ses regards sur Dieu.* C'est là enfin le sentiment unanime » des docteurs qui entendent ainsi le mot de l'apôtre : que *tant que nous sommes* » *dans le corps, nous sommes loin du Seigneur et nous marchons non par la vue,* » *mais par la foi.* » (p. 55)

L'Ontologisme accepte sans répugnance la conclusion de saint Bonaventure. Il n'est, en effet, venu dans l'esprit d'aucun partisan de ce système de regarder comme naturelle à l'âme humaine une vision extatique et surnaturelle de Dieu. Or, il s'agit ici précisément d'une vision de ce genre, comme saint Bonaventure nous l'a déjà dit, et comme nous l'indiqueraient parfaitement, d'ailleurs, les quelques lignes que le P. Ramière a laissées de côté, et qui se trouvent immédiatement après le passage que nous venons de rapporter. Le saint Docteur s'exprime en ces termes : *Unde si quæ auctoritates illud dicere inveniantur quod Deus in præsenti ab homine videtur et cernitur* (*eo genere visionis*, etc. ; c'est toujours sous-entendu), *non sunt intelligendæ quòd videatur* (*eo genere cognitionis*) *in suâ essentiâ, sed quòd in aliquo effectu inferiori cognoscitur, sicut jam melius patebit,* NISI FORTASSIS IN HIS QUI RAPIUNTUR, *sicut credimus fuisse in Paulo, qui specialitate privilegii statum viatorum supergrediuntur, nec ibi aliquid agunt, sed solùm aguntur.*

En accordant au grand Apôtre et à quelques saints ravis en extase la vision qu'il refuse à l'homme voyageur, saint Bonaventure nous fait comprendre, à merveille, la nature de cette vision qu'il réserve ici-bas à quelques âmes privilégiées, et il nous explique par là même ce qu'il entend par voir Dieu dans son essence (*in suâ substantiâ*), au-dedans de lui-même (*in seipso*), dans la source même de la lumière divine (*in ipso luminis fonte*). Il nous

mais de la connaissance dont il est ici question, de la connaissance extatique de Dieu, de la vue de Dieu tel qu'il est au-dedans de lui-même (*in seipso*), et l'on n'y parle, en aucune manière de ne voir Dieu, ici-bas, que « par l'intermédiaire d'une créature. »

montre avec une entière évidence qu'il parle uniquement ici d'une vision surnaturelle et extatique de Dieu.

C'est, d'ailleurs, seulement de cette vision ou de cette « manière la plus excellente de contempler Dieu, » que parle saint Denis; c'est seulement une vision surnaturelle et face à face d'un ordre supérieur, une espèce de vision béatifique qui fut refusée à Moyse; et saint Denis a raison de « traiter de mal appris (*indoctos*) » ceux qui prétendent voir, ici-bas, Dieu (*eo genere cognitionis*, etc.) comme les saints le contemplent dans le ciel. Saint Grégoire a également raison de dire que « l'âme, quelques progrès qu'elle fasse dans la contemplation, ne peut arriver à fixer ses regards sur Dieu, » de manière à voir sa Trinité personnelle. Les ontologistes le disent eux-mêmes, avec tous ces saints docteurs, et ils proclament, avec saint Bonaventure et tous les théologiens catholiques, que, sous ce rapport, « tant que nous sommes dans le corps, nous sommes loin du Seigneur et nous marchons non *par la vue*, mais *par la foi*. »

Ce passage de l'Apôtre sur lequel s'appuie saint Bonaventure, pour prouver sa thèse, aurait suffi pour faire comprendre au Père Ramière, s'il eût été moins distrait, que le saint Docteur n'avait pas en vue de refuser à l'âme humaine une connaissance rationnelle, une connaissance évidente de Dieu. Il n'est pas, en effet, croyable que l'adversaire de l'Ontologisme ose accuser saint Bonaventure de n'avoir admis, dans l'âme humaine, qu'une connaissance de Dieu « par la foi. » Mais l'avocat de la théorie néopéripatéticienne n'examine pas les inconvénients qui résulteraient de cette falsification de la doctrine du saint évêque; il avait hâte de conclure, et, tout radieux, il s'écrie :

Est-ce clair? pas encore peut-être, demandons donc au saint Docteur à quelle doctrine il s'arrête.

Ce n'est pas à la troisième opinion d'après laquelle la différence entre les trois états consisterait en ce que, *dans la patrie, Dieu sera vu immédiatement et pleinement; dans l'état présent médiatement et partiellement*; *mais dans l'état d'innocence immédiatement et partiellement.*

Le saint Docteur repousse, même pour Adam innocent, cette connaissance immédiate, quelque peu parfaite qu'on la suppose, car il ne peut la concilier avec les textes cités plus haut.

Voici donc quelle est d'après lui la doctrine catholique : « C'est que Dieu, » dans l'état de gloire, sera vu *immédiatement* et dans *sa substance*, d'où il » résultera que là il n'y aura plus aucune ombre; mais dans l'état d'innocence, » comme dans l'état de la nature déchue, Dieu n'est vu que *médiatement* et par » *un miroir*; mais d'une manière différente. Dans l'état d'innocence on voyait

» Dieu par un miroir transparent, parce qu'il n'y avait dans l'âme aucune souil-
» lure de péché; mais dans l'état misérable où nous sommes, le miroir est
» obscurci par le péché du premier homme. Aussi, l'Ecriture dit-elle que nous
» le voyons maintenant à travers un miroir et en énigme, car l'énigme, suivant
» saint Augustin (*lib.* 15, *de Trinit.*, c. 9), est une similitude obscure » (p. 56).

Le P. Ramière trouve ces paroles « claires et décisives. » Je suis de son avis ; seulement, il a oublié de faire remarquer une toute petite chose, qui dérange sa théorie et la renverse. En effet, S. Bonaventure ne s'est pas « engagé à formuler la différence qui distingue la connaissance qu'ont de Dieu les âmes bienheureuses des autres genres de connaissances (p. 57) ; » mais seulement la différence des connaissances *surnaturelles* que nous pouvons avoir de Dieu. Voici comment saint Bonaventure s'explique à la suite du texte qui vient d'être cité par le révérend Père, et où il n'est toujours question que des connaissances *surnaturelles* de Dieu qui peuvent être accordées à l'homme, et dont le saint Docteur reconnaît quatre classes. Saint Bonaventure s'exprime ainsi : *Undè nota, quod quadruplex est genus cognoscendi Deum* (1) : *videlicet per* FIDEM, *per* CONTEMPLATIONEM, *per* APPARITIONEM, *et per* APERTAM VISIONEM. *Et primum est* GRATIÆ *communis, secundum est* GRATIÆ *excellentis, tertium* GRATIÆ *specialis et quartum* GLORIÆ *consummantis.* Il n'y a là de mentionné que des connaissances *gratuites* et *surnaturelles* : la *foi*, la grâce de la *contemplation*, la grâce de l'*apparition* et la consommation de toutes ces connaissances par la vision de Dieu dans sa *gloire*.

Comment le saint Docteur aurait-il parlé de la différence qui se trouve entre ces connaissances et la connaissance ontologique, puisque son sujet, bien défini, écarte et met de côté cette dernière connaissance? Ce n'est pas là qu'il fallait chercher cette différence; *non erat hic locus.* Dans tout l'article il est seulement question de la vue de la sainte Trinité, et puisqu'on n'y parle pas de la différence qui se trouve entre les connaissances naturelles et les connaissances surnaturelles, il est étrange que le P. Ramière vienne nous dire que « la seule distinction qu'il (S. Bonaventure) met entre la connaissance du ciel et celle de la terre, c'est que celle du ciel atteint Dieu immédiatement et dans sa substance, tandis que celle de la terre ne l'atteint que médiatement, à savoir dans les créatures (p. 57). Le révérend Père s'est donc beaucoup trop pressé

(1) *Eo genere cognitionis quo expectamus Deum cognoscere in statu gloriæ*; c'est toujours sous-entendu; comme la suite nous l'indique suffisamment.

'écrire son *Quod erat Demonstrandum*. Il ne connaît pas, dit-il, ı de décret de Concile qui condamne aucune hérésie plus claire- nent, et de manière à mieux écarter tous les subterfuges, que aint Bonaventure ne condamne ici la vision en Dieu. » Mais, ici, omme partout, le disciple de Condillac néglige le point capital ui aurait dû attirer son attention ; et là où S. Bonaventure con- lamne l'opinion d'après laquelle on accorderait à l'homme, dans e cours de la vie présente, une vision surnaturelle de Dieu, le ». Ramière s'imagine que le saint évêque repousse la vision ntologique, la perception naturelle de l'Infini. Au lieu de recon- naître que le séraphique auteur de l'*Itinéraire*, rejetant les doc- rines hérétiques sur la vision surnaturelle de Dieu, ne renie as par là même ses doctrines philosophiques, le dialecticien du néopéripatétisme a découvert que le saint Docteur confirme sa ré- probation de l'Ontologisme, « par ce qu'il ajoute sur les quatre genres de connaissances que nous pouvons avoir de Dieu : la foi, a contemplation, l'opposition et la vision à découvert (p. 57). » Ainsi cet écrivain a pu imaginer que le Docteur séraphique réduisait toutes nos connaissances de Dieu à des connaissances *gratuites* et *surnaturelles ;* et il ne s'aperçoit pas qu'il mettrait de la sorte l'illustre cardinal en contradiction non-seulement avec lui-même, mais avec toute la théologie catholique.

Nous n'avons pas besoin, du reste, d'aller chercher ailleurs des preuves de ce que nous avons avancé. Qu'il nous suffise de continuer à transcrire ici les paroles par lesquelles saint Bonaventure, après avoir énoncé ces quatre moyens de connaître Dieu *surnaturellement*, indique comment ces quatre moyens suffisent, dans l'ordre de la grâce, et nous explique leur nature.

Il remarque d'abord que nous connaissons Dieu, de la connaissance *surnaturelle* dont il est ici question, soit par une présence objective qui nous est personnelle, soit par une présence qui est personnelle à autrui. Puis il ajoute : « S'il s'agit d'une présence qui est personnelle à autrui, je le connais par la foi ; c'est ainsi que j'ai la connaissance du mystère de la sainte Trinité (*si per hoc quod est præsens alii, sic est cognitio fidei ; quod enim Deus sit trinus et unus, hoc ego credo Dei Filio, qui hoc enarravit et prædicavit, et Spiritui Sancto qui hoc inspiravit. Quod enim credimus debemus auctoritati, sicut dicit Augustinus de utilitate credendi*).

» Si je connais Dieu par ce qu'il me présente à moi-même, cela peut arriver de trois manières : ou il se rend présent par un effet qui lui est propre, et c'est alors la contemplation qui est d'autant plus éminente que l'homme éprouve plus profondément l'*effet de*

la grâce divine (*Per hoc quod est præsens mihi in effectu proprio, et tunc est contemplatio, quæ tantò est eminentior, quantò effectum divinæ gratiæ magis sentit in se homo*) ; ou il se rend présent dans un signe qui lui est propre, et c'est alors une *apparition*, c'est ainsi que Dieu apparut à Abraham... ; ou il est présent dans sa lumière et tel qu'il est au-dedans de lui-même, et c'est alors la connaissance par laquelle il est vu face à face ou la claire vision qui sera la récompense du mérite (*Aut est præsens Deus in lumine suo et in seipso, et sic est cognitio quâ videtur Deus in vultu suo sive facie ad faciem, et sic est aperta visio, quæ tota dicitur merces omnium meritorum*). »

On voit donc, par tout ce passage, que saint Bonaventure entend parler seulement des connaissances *surnaturelles* de l'Essence infinie. Cette simple observation aurait suffi, ce nous semble, pour faire comprendre au révérend Père comment le saint Docteur a pu dire que, dans l'état de gloire, l'Essence divine, c'est-à-dire la Trinité sainte, sera vue *immédiatement* dans *sa substance* et *sans ombre* ; que dans l'état d'innocence, comme dans l'état de nature déchue, ce même objet n'est vu que *médiatement* et par un *miroir;* mais avec cette différence que dans l'état d'innocence on le voyait par un miroir transparent (*per speculum clarum*), tandis que actuellement nous ne le voyons que dans un miroir terne (*per speculum obscuratum*). Si, en effet, le miroir dont veut parler saint Bonaventure est l'âme d'Adam considérée avant le péché, il voudrait dire que notre premier père voyait en lui-même ou sentait d'une manière toute spéciale l'action surnaturelle de la sainte Trinité, et jouissait ainsi d'une connaissance par le miroir dont nous sommes dépourvus aujourd'hui. Si, dans la pensée du saint Docteur, le miroir est Dieu lui-même, il faut en conclure qu'Adam avait une légère connaissance de l'essence intime de Dieu, une connaissance qui n'était pas béatifique, mais qui était cependant une connaissance extatique de l'ordre surnaturel. Mais, encore un coup, en refusant cette connaissance à l'homme déchu, saint Bonaventure ne dit absolument rien qui indique de sa part une réprobation de la vision naturelle, abstraite ou ontologique du souverain Etre. Les assertions du P. Ramière à ce sujet sont donc, comme je disais, fausses de tout point.

3. Examinant, ensuite, comment l'homme peut, dans son état présent, connaître Dieu, le révérend Père fait dire à saint Bonaventure « que, s'il s'agit de la *contemplation*, elle n'est possible qu'aux intelligences parfaitement purifiées ; » tandis que « la *considération* est accessible aux âmes mêmes qui n'ont pas atteint cette

pureté » (p. 57). Mais le patron du sensualisme ne rend pas, ici mieux qu'ailleurs, la pensée de saint Bonaventure, et n'accompagnant ce court résumé d'aucune explication, il ne nous donne là qu'un argument insignifiant. Il aurait dû cependant ne pas négliger de mentionner, d'une manière satisfaisante, un passage qui lui aurait donné l'intelligence de ce que nous avons dit à propos de la pureté intellectuelle exigée, par saint Augustin, dans toute âme qui veut s'appliquer à la philosophie. Permettons donc à saint Bonaventure de nous développer lui-même les deux propositions que le P. Ramière ne nous présente que d'une manière embrouillée et incomplète.

Comme Pierre Lombard avait dit que la Trinité, objet de la foi, est le souverain bien qui est vu par les âmes très-pures, saint Bonaventure s'objecte que cette assertion paraît n'être pas fondée, puisque aucun esprit n'est *très-pur* que dans le ciel, et répond ensuite, en ces termes, à cette difficulté : *Dicendum quòd mens ad hoc quod Deum contempletur* PERFECTÈ, *indiget purgari quoad intellectum et affectum : ideò dicit per justitiam fidei, id est per fidem quæ facit justum in opere, et per* se *purgat intellectum. Utriusque autem purgationis triplex est gradus. Nam* INTELLECTUS *purgatus est cùm abstrahitur à sensibilibus speciebus, purgatior cùm mundatur à phantasticis imaginibus, purgatissimus cùm à physicis rationibus. Gradus purgationis* AFFECTUS *sunt isti: purgatus est affectus cùm mundatur à culpâ, purgatior cùm à sequelâ, purgatissimus cùm ab occasione : hoc autem possibile est fieri in viâ: ideò dicit Magister :* PURGATISSIMIS MENTIBUS, etc. *Et in hoc statu ideoneus est contemplari* (*In Lib. I. Sent.*, Dist. 2, dub. 1).

Il s'agit donc, dans ce passage, de contempler Dieu d'une manière parfaite (*perfectè*). Or, on peut très-bien, sans renoncer à l'Ontologisme, exiger une pureté intellectuelle et une pureté morale surnaturelle pour une contemplation qui embrasse à la fois toutes les connaissances de Dieu que nous pouvons avoir, ici-bas, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel. Le Docteur séraphique ne s'éloigne donc pas de la philosophie augustinienne en s'exprimant comme il vient de le faire. D'ailleurs, loin de refuser toute vue de Dieu aux âmes impures, il leur accorde aussitôt après, sous le nom de *considération*, une espèce de contemplation de ce souverain Etre. En effet, saint Bonaventure examinant, dans le paragraphe suivant, un autre passage du Maître des Sentences (*Mentis humanæ acies invalida, in tam excellenti luce non figitur*), soulève un autre doute, et

le fait disparaître en ces termes : *Differt dicere* CONSIDERARI *et* FIGI *et comprehendi.* CONSIDERARI POTEST LUX DIVINA A MENTE NON MUNDA, UT A PHILOSOPHIS : *sed* FIGI *non potest in illâ, nisi mens a vitiis pura : comprehendi non potest nisi in Patriâ. Ratio autem quare non potest* FIGI *est duplex : Una quia est supra intellectum, et ideò intellectus in eâ non figitur, nisi habeat* GLUTEN AFFECTUS, *sed statim recedit. Alia ratio, quia oculus sanus est illi luci proportionabilis secundùm qualitatem, et sic non secundùm quantitatem : sed si oculus sit infirmus, sive lippus, sicut est in non habente fidem utroque modo est improportionabilis, et ideò non* FIGITUR (*Ibid.*, dub. 2).

Ainsi, en refusant la contemplation parfaite aux âmes impures, le docte cardinal leur permet la considération de Dieu, c'est-à-dire une contemplation dépourvue de l'union étroite que la précédente requiert. C'est dans ce sens qu'il nous dit, d'un côté, qu'une âme impure peut *considérer* la lumière divine et que les philosophes l'ont *considérée,* tandis qu'il assure, de l'autre, que l'âme pure seule peut *s'enfoncer, s'enraciner* (*figi*), dans cette lumière. Le P. Ramière conclut de cette accessibilité de Dieu dans la *considération* qu'il n'est pas « permis de douter que Dieu soit connaissable par la créature » (pag. 57); et cherchant, ensuite, à détruire cette concession équivoque, il adjoint aux paroles que nous venons de citer, une autre thèse (*Dist.* 3, a. 1, q. 1), dans laquelle saint Bonaventure nous dit que « Dieu souverainement connaissable en lui-même serait aussi connu de nous *souverainement* (c'est-à-dire comme il le sera dans le ciel), si ce n'était l'infirmité de notre faculté de connaître, infirmité qui ne sera *complètement* guérie que par la déification que la gloire opèrera en nous » (*Deus... esset* SUMMÈ *cognoscibilis etiam nobis, nisi esset aliquis defectus, ex parte virtutis cognoscentis, qui quidem non tollitur* PERFECTÈ *nisi per deiformationem gloriæ*). Or, de ce que Dieu n'est pas connu de nous *souverainement,* et d'une manière qui rassasie notre intelligence, il ne s'ensuit pas que nous ne le voyons pas du tout. Ces paroles du saint Docteur ne sont donc nullement opposées à la vérité ontologiste, d'après laquelle l'âme humaine est admise, dans ce monde, à une certaine *considération* de la lumière divine elle-même.

4. Le P. Ramière qui a négligé toutes les observations que nous venons de faire, va s'efforcer maintenant d'embrouiller une autre pensée de saint Bonaventure. Le disciple de Condillac poursuit en ces termes :

Mais comment Dieu peut-il être connu par nous ? L'intelligence ne peut rien connaître qu'autant qu'elle reçoit la forme de l'objet connu ; comment Dieu nous imprimera-t-il sa forme? Est-ce en unissant immédiatement son essence à l'esprit? Est-ce par une idée abstraite? L'une et l'autre semble également impossible.

La réponse du saint Docteur à cette objection va achever de nous éclairer sur sa pensée : « A ce qu'on objecte en dernier lieu, de la forme que doit » recevoir l'intelligence, il faut dire que Dieu se rend présent à l'âme elle-même » et à toute intelligence par la vérité ; il n'est donc pas nécessaire, pour le » connaître, d'obtenir par l'abstraction une image de lui ; cependant, pour qu'il » soit connu par l'intelligence, il faut que cette intelligence soit *informée* par une » connaissance, qui est comme une ressemblance de Dieu ; mais cette ressem- » blance n'est pas abstraite, elle est plutôt imprimée dans l'âme, et si elle est » inférieure à Dieu, puisqu'elle est dans une nature inférieure, elle est pourtant » supérieure à l'âme qu'elle rend meilleure. »

Telle est donc la doctrine bien certaine et bien constante de saint Bonaventure; Dieu ne peut être vu immédiatement en lui-même par l'homme voyageur (1), parce qu'il ne se rend présent, comme objet, dans sa propre essence qu'aux âmes arrivées au terme bienheureux de leur course (2); cependant l'intelligence ne peut abstraire des choses créées la ressemblance de Dieu (3); il faut donc que cette ressemblance soit imprimée en elle par la Vérité elle-même (4); et alors elle devient le miroir de Dieu, et peut le connaître, soit en elle-même, soit dans les créatures (p. 58).

Résumons ce raisonnement. L'intelligence, pour connaître, doit recevoir, d'après le système péripatéticien, la *forme* ou l'acte

(1) Admire qui voudra cette conclusion; mais il nous semble que saint Bonaventure dit précisément le contraire, puisqu'il assure que « Dieu se rend présent à l'âme elle-même et à toute intelligence par la vérité. »

(2) Où est-ce donc que saint Bonaventure exprime cette théorie? Evidemment le révérend Père lit entre les lignes.

(3) C'est là encore une méthode d'abstraction prêtée gratuitement à saint Bonaventure. Ce séraphique Docteur ne se contente pas, en effet, de dire que nous ne pouvons pas « abstraire des choses créées la ressemblance de Dieu, » c'est-à-dire « la connaissance » de Dieu, mais il affirme de plus, expressément, que « Dieu est présent à l'âme elle-même. » C'est même pour cette raison que, d'après lui, « il n'est pas nécessaire d'extraire de Dieu (*ab Ipso*), une image qui nous le fasse connaître (*dicendum quod Deus est præsens ipsi animæ... et ideò non est necesse ab Ipso abstrahi similitudinem per quam cognoscatur*).

(4) Le philosophe sensualiste devrait dire : Il faut donc que cette *connaissance* qui est une espèce de ressemblance de Dieu (*notitia, quæ est velut similitudo quædam*), ou qui nous constitue semblables à Dieu, soit imprimée en elle par la Vérité elle-même.

constitutif de la connaissance de l'objet qui s'offre à l'esprit ; il est donc question de savoir comment Dieu nous communique sa *forme* ou la connaissance que nous avons de l'Infini. Pour la connaissance des choses sensibles, on avait imaginé des espèces *impresses* qui s'échappaient des objets et venaient *informer* l'intelligence ou mettre cette faculté en acte de connaître ces objets. Bonaventure dit ici que nous n'avons pas besoin d'une image ainsi abstraite ou extraite de Dieu, puisque Dieu se rend présent à l'âme elle-même et à toute intelligence. Il reconnaît, toutefois, que l'âme doit être *informée* par une connaissance de Dieu ; mais il assure que cette connaissance n'est pas une ressemblance abstraite de son objet, comme les ressemblances ou *espèces* que nous sommes censés recevoir des objets finis. Cette connaissance, d'après le saint Docteur est imprimée, dans l'âme qu'elle perfectionne, par la Vérité elle-même.

Comment le P. Ramière est-il admis à conclure que par cette « doctrine bien certaine et bien constante, » saint Bonaventure dit que Dieu ne peut être vu immédiatement? Je ne puis le comprendre. Le saint Docteur exclut précisément, dans ce passage, la nécessité des *espèces* ou images *abstraites*, des espèces intermédiaires, et il se fonde sur ce principe que Dieu étant présent à l'âme, celle-ci « n'a pas besoin, pour le connaître, d'avoir, par l'abstraction, une image de Lui. » Le docte cardinal soutient donc le contraire de ce que lui prête le philosophe sensualiste. Loin de dire que Dieu ne se rend présent, comme objet, « qu'aux âmes arrivées au terme bienheureux de leur course, » il dit qu'il « se rend présent à notre âme et à toute intelligence (1), » et il ne dit pas du tout que l'intelligence ne peut connaître Dieu « qu'en elle-même et dans les créatures. »

Le dialecticien du néopéripatétisme a tort, du reste, de supposer que, d'après saint Bonaventure, cette connaissance ou ressemblance de Dieu est la seule chose que l'esprit voit, puisque, au contraire, toujours d'après le saint Docteur, l'esprit voit Dieu qui « est présent à l'âme elle-même et à toute intelligence comme objet, » et « non par une ressemblance qui serait extraite de Dieu » et qui le représenterait. C'est donc vainement que le P. Ramière va essayer encore d'expliquer, dans le sens défectueux

(1) Ad illud quod ultimò objicitur de informatione, dicendum quod *Deus est præsens ipsi animæ, et omni intellectui per veritatem;* et ideò non est necesse ab Ipso abstrahi similitudinem, per quam cognoscatur (*In.* I. *Sentent.*, dist. 3, art. 1, q. 1).

qu'il lui donne, la théorie de saint Bonaventure et de saint Augustin sur l'*information* de l'âme par la Vérité. Il poursuit ainsi :

Ne peut-on pas dire partant (*sic*) avec saint Augustin que l'intelligence est *informée* immédiatement par la vérité ? Saint Bonaventure nous explique ce mot et toutes les phrases semblables dont se prévalent les ontologistes.

Il nous dit que saint Augustin, en parlant ainsi, avait pour but de réfuter les philosophes qui plaçaient entre la vérité et l'âme une intelligence créée, chargée d'éclairer cette dernière, et de lui manifester Dieu. C'est cette cause efficiente, c'est cet intermédiaire entre Dieu et l'âme que voulait écarter le saint Docteur, en disant que l'âme était immédiatement unie à Dieu, son principe et son objet ; mais il ne prétendait pas écarter le moyen par lequel l'âme *est préparée* à connaître cet objet souverain et à s'unir à son principe (p. 58).

Nous devons constater encore ici que le P. Ramière, en reproduisant un argument fallacieux du P. Liberatore, explique arbitrairement et à sa guise la théorie de saint Bonaventure. En effet, en refusant d'admettre entre la Vérité et l'âme humaine, un être intermédiaire, une intelligence créée qui aurait été chargée d'éclairer cette âme, le saint Docteur ne se contente pas d'écarter « cette cause efficiente, » mais il affirme, de plus, que « l'âme est immédiatement unie à Dieu son principe et son objet. » Saint Bonaventure reconnaît donc très-catégoriquement que Dieu est la cause efficiente de l'âme et la cause objective de la connaissance que nous avons de lui (*Deus est medium efficiens et* OBJECTUM *ipsius mentis*), et il ajoute que le texte où saint Augustin affirme l'union immédiate de notre esprit avec Dieu est contre les philosophes, d'après lesquels, l'âme humaine n'est pas conjointe à l'éternelle Vérité immédiatement, mais seulement par l'intermédiaire de quelque intelligence (*Illud autem verbum dicit Augustinus contrà philosophos, quorum opinio erat, quod mens non conjungeretur æternæ Veritati immediatè, sed mediante aliquâ intelligentiâ*) (1). Ainsi, les observations de saint Bonaventure et de saint Augustin portent sur deux points. Ils ne se contentent pas de rejeter la thèse des philosophes qu'ils combattent et qui consistait à dire que l'âme a besoin de quelque intelligence intermédiaire chargée de l'éclairer ; ils les blâment, de plus, de ce qu'ils ont dit que notre âme n'est pas étroitement et immédiatement unie à l'éternelle vérité.

Saint Bonaventure est, ailleurs, très explicite sur ce point.

(1) *In I. Sent.*, dist. 3, a. 1, q. 3.

Examinant « si les Anges peuvent éclairer notre intelligence, » il « répond qu'il appartient à Dieu seul d'éclairer la partie supérieure de la raison humaine (1), » et que « l'Ange peut seulement éclairer la partie inférieure de l'âme (2), » par quelque irradiation qui lui est particulière ou par une espèce de langage.

Le modeste et savant auteur du livre *de Mente* indiquait aussi au philosophe sensualiste un passage, dans lequel S. Bonaventure, expliquant la part des Anges et de Dieu dans l'illumination de l'intelligence, fait ressortir admirablement la nécessité de la présence de la lumière divine pour la production du mouvement intellectuel. Voici ces paroles extraites de la 5e Homélie du docteur séraphique (*In Hexaemeron*) : *Homo et Angelus docent ministerialiter et adminiculativè, sicut qui fenestram aperit dicitur domum illuminare. Solus Deus docet effectivè, solus cathedram habet in cœlis qui docet hominem in terris. In Deo vivimus, movemur et sumus. Dixit Augustinus, quod Apostolus loquitur, non tantùm de vitâ temporali, sed intellectuali, secundum quod Deus est causa essendi,* RATIO INTELLIGENDI *et ordo vivendi.*

On n'amoindrit donc pas la force du témoignage donné par saint Augustin et saint Bonaventure à la thèse fondamentale de l'Ontologisme, en disant que ces illustres docteurs se prononcent en faveur de la connaissance immédiate de Dieu dans le but d'exclure l'opinion des philosophes « qui plaçaient entre la Vérité et l'âme une intelligence créée. » Pour réfuter l'erreur de ces sophistes, nos deux grands théologiens n'auraient pas recouru à la connaissance immédiate de Dieu, s'ils ne l'avaient pas crue fondée en raison, et ils n'auraient pas adopté, même pour un bon motif, une théorie qui, d'après notre adversaire, est, non-seulement fausse en philosophie, mais, de plus, opposée à la sainte Ecriture et aux enseignements de la théologie. S'ils ont soutenu cette con-

(1) Ad hanc (quæstionem) dicendum, quod animam quoad superiorem portionem rationis illuminare solius Dei est proprium, sicut in pluribus locis ostendit Augustinus; quamvis aliqui, non intelligentes totius veritatis principium, posuerunt aliud; videlicet intellectum nostrum non pervenire ad lumen primum, sed perfici et illuminari a primo lumine per lumen intelligentiæ medium. Sed hoc est simpliciter tanquam erroneum respuendum, cùm in multis locis B. Augustinus ostendat contrarium, et etiam sacra Scriptura hoc dicat, sicut Joannes dicit : *Erat lux vera quæ illuminat,* etc. Quæ quidem non est lux creaturæ, sed lux divinæ Sapientiæ et Veritatis æternæ (*In lib. II. Sent.*; dist. X, art. 2, q. 2).

(2) Animam igitur quoad supremam partem Angelus non potest illuminare; sed quantum ad inferiorem partem rationis posuerunt catholici Tractatores, animas nostras à beatis Angelis per eorum revelationes illuminari (*Ibid.*).

naissance immédiate de Dieu, c'est qu'ils la trouvaient véritable. En se proposant de réfuter l'erreur de ceux qui attribuaient à des intelligences intermédiaires l'illumination de l'intelligence humaine, saint Augustin et saint Bonaventure auraient dit qu'il n'y avait pas d'autre *medium* entre l'âme humaine et Dieu que les choses sensibles; ils s'en seraient tenus à affirmer que ces choses nous illuminent, ou ils auraient soutenu que l'intelligence produit sa propre lumière, etc. Mais, comme ils n'approuvaient pas ces thèses néopéripatéticiennes, ces métaphysiciens disent tout le contraire; ils déclarent hautement que c'est Dieu seul qui nous éclaire, et ils ne laissent échapper aucune occasion d'affirmer que la connaissance que nous avons de Dieu est due à la présence immédiate de cet Etre à notre intelligence. Saint Bonaventure, en particulier, enseigne encore cette doctrine dans le passage où il discute la thèse philosophique de l'*intellect agent* (*Lib. II, Sent.*, dist. 24, p. 1, q. 4). Après avoir blâmé les philosophes qui pensaient que l'âme raisonnable est éclairée par la dixième intelligence, il condamne cette erreur (*sed iste modus dicendi falsus est et erroneus, sicut suprà improbatum fuit, Dist. VIII*), et la raison qu'il donne de cette réprobation, c'est qu'aucune chose créée ne peut éclairer l'âme et la perfectionner dans son mouvement intellectuel, et qu'il faut, de toute nécessité, qu'elle soit éclairée immédiatement par Dieu : NULLA ENIM SUBSTANTIA CREATA *potentiam habet illuminandi et perficiendi animam propriè intelligendo; immò secundùm mentem* IMMEDIATÈ HABET A DEO ILLUMINARI, *sicut in multis locis Augustinus ostendit.* Parlant ensuite du système de ceux qui, n'admettant dans l'âme humaine d'autre intellect agent que Dieu, il dit : *Iste modus dicendi super verba Augustini est fundatus, qui in pluribus locis dixit et ostendit, quod lux quæ nos illuminat, Magister qui nos docet, Veritas quæ nos dirigit, Deus est, juxtà illud Joannis* : ERAT LUX VERA QUÆ ILLUMINAT OMNEM HOMINEM, *etc. Iste autem modus dicendi,* ETSI VERUM *ponat et fidei catholicæ consonum, nihil tamen est ad propositum* (le système augustinien ne nie pas, en effet, un intellect agent subjectif, et personnel à l'homme); *quia cùm animæ nostræ data sit potentia ad intelligendum, sicut aliis creaturis data est potentia ad alios actus, sic Deus, quamvis sit principalis operans in operatione cujuslibet creaturæ, dedit tamen cuique vim activam per quam exiret ad operationem propriam : sic credendum est indubitanter, quod humanæ animæ non tantummodo dederit intellectum possibilem, sed etiam agentem, ita quod uterque est aliquid ipsius animæ.*

Il y a donc, suivant saint Bonaventure, dans l'âme humaine,

outre la présence du Maître, de Dieu, de la Vérité, un intellect agent subjectif et propre à l'âme; mais cet intellect est, d'une certaine manière, uni immédiatement à Dieu son principe et son objet. Dans ce système complètement ontologiste ou augustinien, Dieu est la Raison *objective* et l'objet même de la raison pure *subjective*. J'ignore, au reste, ce que le P. Ramière entend dire, lorsqu'il termine le passage cité plus haut et sa discussion de la théorie de saint Bonaventure, en affirmant que le saint Docteur « ne prétend pas écarter le moyen par lequel l'âme *est préparée* à connaître cet objet souverain et à s'unir à lui. » Le révérend Père cite, il est vrai, en note, un texte (1) où saint Bonaventure distingue « un double *medium* (*disponens et efficiens*), » et où le docte cardinal nous dit que la thèse de saint Augustin sur les rapports immédiats de l'âme avec Dieu « ne doit pas s'entendre du moyen ou de l'intermédiaire par lequel l'âme est *préparée* ou *disposée* à connaître Dieu (d'une manière explicite et réfléchie), mais bien du second, car Dieu est le *medium* efficient et l'*objet* de l'intelligence. » Mais on ne voit pas que, dans ce passage, après avoir écarté les intelligences et toutes les choses créées qu'on pourrait supposer chargées d'éclairer notre âme, et de lui manifester Dieu par elles-mêmes en dehors de toute connaissance immédiate, saint Bonaventure en vienne à dire que les créatures sont le moyen, l'intermédiaire qui met en rapport l'âme raisonnable avec Dieu. Il dit seulement que les créatures *préparent* et *disposent* cette âme à mieux connaître cet objet qui lui est, d'ailleurs, immédiatement présent. Les choses finies et créées nous excitent, en effet, à nous reporter vers l'Infini, vers l'Incréé. Dans la question à laquelle se reporte le passage que nous examinons, il s'agit, en effet, non plus de notre connaissance immédiate de Dieu, mais de celle que nous pouvons avoir de cet Être infini, par les créatures, c'est-à-dire par le raisonnement. Cette question est ainsi posée : *An in omni statu cognoscatur Deus per creaturas* (*In I. Sent.* dist. III, art. 1, q. 3). Cette connaissance de Dieu dont parle ici le saint Docteur, est une connaissance développée des attributs de Dieu, que la vue des créatures nous porte à chercher et nous excite à découvrir

(1) Dicendum quod duplex est medium, disponens et efficiens : de primo medio non debet intelligi quod dixit Augustinus, sed de secundo; quoniam Deus est medium efficiens et *objectum* ipsius mentis. Illud autem verbum dicit Augustinus contra philosophos quorum opinio erat quod mens non conjungeretur æternæ veritati immediatè, sed mediante aliquâ intelligentiâ. *In I Sent.*, dist. 3, art. 1, q. 3.

dans le Souverain Etre. Les créatures sont, en effet, des excitants qui nous ramènent à la Cause infinie, mais qui ne fondent pas, par elles-mêmes, le lien intellectuel primitif qui nous unit à Dieu. Sous ce rapport, le Docteur séraphique nous a très-bien dit que les maîtres, les anges et les choses créées ne sont que des moyens prédisposants, des moyens qui peuvent préparer l'esprit à la lumière, mais qui ne la communiquent pas et ne la projettent pas eux-mêmes devant l'intelligence. Il n'a jamais imaginé que le créé est nécessairement interposé entre notre esprit et Dieu; il dit formellement, au contraire, que nous voyons la lumière divine elle-même, et qu'elle seule nous éclaire et nous illumine immédiatement dans l'ordre intellectuel.

Rien de tout ce que le P. Ramière a extrait de S. Bonaventure ne prouve donc que ce grand évêque ait jamais refusé à l'homme une connaissance immédiate de Dieu. On voit dès lors maintenant si le philosophe sensualiste était fondé à s'écrier : « Vous voyez avec quelle confiance je viens de procéder ; c'est à mes adversaires eux-mêmes que j'ai eu recours pour connaître la sentence rendue par notre juge ; et dans les documents qu'ils m'ont fournis, j'ai trouvé cette sentence exprimée aussi clairement que j'aurais pu le désirer » (p. 59) (1). Evidemment le P. Ramière s'est contenté de bien peu ; et il faut que la perspective néopéripatéticienne produise de bien décevants mirages, pour qu'elle l'ait empêché de comprendre que sa manière de raisonner est tout-à-fait nulle. Elle consiste dans l'emploi d'un procédé au moyen duquel on prouverait tout aussi bien, par exemple, que le saint cardinal d'Albano n'a pas admis le dogme de l'unité de Dieu. On n'aurait, en effet, qu'à chercher des textes où le saint Docteur reconnaît en Dieu une Trinité de personnes, et à s'écrier ensuite : Voyez! Le Docteur séraphique admet une Trinité de personnes divines; donc il n'admet pas l'unité de l'Essence infinie. Il n'est donc pas besoin

(1) Le P. Ramière complète la conclusion de sa dissertation sur la doctrine de S. Bonaventure par cette boutade humoristique : « Cette sentence (exprimée par S. Bonaventure) est-elle contraire à celle du Saint-Office ? Tout homme de bonne foi qui a lu, avec quelque attention, ce qui précède, est en état de répondre : non, non; en réprouvant la vision en Dieu, le tribunal romain ne s'est pas mis en opposition avec le Docteur séraphique ; il n'a fait que redire en termes plus modérés ce que S. Bonaventure avait dit plus énergiquement il y a cinq siècles » (p. 59). « Tout homme de bonne foi » trouvera que ce morceau sent assez la plaisanterie, pour qu'il ne soit pas nécessaire d'insister et de relever ce qu'il renferme d'inexact et de faux.

de nous arrêter plus longtemps à un bavardage sans portée ; et je me plais à croire que le P. Ramière, puisqu'il prend S. Bonaventure pour « arbitre, » voudra bien enseigner, avec lui, la vue ontologique de l'Infini. Il soutiendra, désormais, les thèses suivantes du séraphique auteur de l'*Itinéraire* : *Si igitur* NON-ENS *non potest intelligi nisi per* ENS *et* ENS IN POTENTIA *nonnisi* PER ENS IN ACTU, *et* ESSE *nominat ipsum purum actum entis*, ESSE *igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud* ESSE *est quod est purus actus. Sed hoc non est* ESSE *particulare, quod est* ESSE *arctatum, quia permixtum est cum potentiâ...* RESTAT IGITUR, QUOD ILLUD ESSE EST ESSE DIVINUM. *Mira igitur est cæcitas intellectûs, qui* NON CONSIDERAT ILLUD, QUOD PRIUS VIDET ET SINE QUO NIHIL POTEST COGNOSCERE. (*Itiner. mentis in Deum*, cap. V) ; ou encore : *Omnis igitur, ut dicit Augustinus in libro de* Verâ *Religione, verè ratiocinantis lumen accenditur ab illa Veritate et ad ipsam pervenit. Ex quo manifestè apparet,* QUOD CONJUNCTUS SIT INTELLECTUS NOSTER IPSI ÆTERNÆ VERITATI ; *dum nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere* (*Ibid.*, cap. 3).

Nous sommes donc entièrement d'accord avec le P. Ramière pour reconnaître « que la querelle de l'Ontologisme » peut parfaitement « se vider sur le terrain de saint Bonaventure » (p. 59). Que l'auteur des *Lettres* veuille bien seulement se donner la peine de comprendre ce qu'il lit dans les ouvrages du saint Docteur. Il verra de la sorte immanquablement que S. Bonaventure professe, avec saint Augustin, la théorie de la connaissance immédiate de l'Infini et de la vue des idées générales en Lui ; et il m'applaudira lui-même, enfin, si je dis, à mon tour : « Je ne connais pas de décret de Concile qui condamne une hérésie plus clairement, et de manière à mieux écarter tous les subterfuges, que S. Bonaventure ne condamne ici » la thèse sensualiste, « et je ne vois pas ce qui peut convaincre celui qui résiste à une pareille évidence. »

III.

Les critiques de l'adversaire de l'Ontologisme dont il nous reste à entretenir nos lecteurs ne sont pas mieux fondées que les précédentes. Il avait reproduit dans son livre une accusation en l'air du P. Liberatore contre Gerdil. J'ai relevé cette injure gratuite et j'ai vengé, à la satisfaction générale, la mémoire du célèbre car-

dinal évidemment calomniée. (*Défense*, p. 107 et suiv.). Voici ce que le P. Ramière répond à ce sujet :

Il est bien temps de conclure cette lettre. Je ne puis le faire pourtant sans repousser aussi brièvement que possible un soupçon jeté sur ma bonne foi (1). J'avais affirmé dans mon livre que le cardinal Gerdil, en faisant réimprimer dans son âge mûr la *Défense du système de Malebranche*, qu'il avait composée dans sa jeunesse, avait renoncé au seul point de ce système que nous attaquons dans la discussion présente.

Là-dessus on me dit poliment *qu'il n'y a pas un mot de vrai* dans mon assertion, et que ce n'est là qu'une des *inexactitudes* sans nombre dont fourmille mon ouvrage. Évidemment, si on se sert pour caractériser mon procédé du mot *inexactitude*, c'est qu'on veut éviter, ici encore, de froisser mon amour-propre; mais j'aurais mérité une qualification bien autrement sévère. Je dois l'avouer : ici encore j'ai eu un tort : celui de supposer qu'on lisait les auteurs qu'on attaque; et que je pouvais, par conséquent, me dispenser de citer au long les textes déjà rapportés dans le cours des débats que je voulais résumer (2). Puisqu'on m'y oblige, citons encore, ce sera la dernière fois, et cette citation aura l'avantage d'indiquer à bien des ontologistes, séduits d'abord, comme Gerdil, par la beauté de ce système, les points qu'ils peuvent en conserver, sans aucun détriment pour la foi ou pour la paix de nos écoles (p. 59).

(1) C'est la vingtième fois que le révérend Père m'accuse d'avoir attaqué « sa bonne foi. » Or, dans la *Défense*, elle n'a jamais été mise en cause. Le philosophe sensualiste avoue lui-même quelques lignes plus loin que, dans le cas présent, j'ai seulement blâmé la manière *inexacte* dont il a parlé de Gerdil. Mais il cherche à me noircir, et sa « bonne foi, » que je suis accusé d'avoir incriminée, sert à merveille de plastron à son ignorance et aux inexactitudes de son langage.

(2) Ceci est plaisant! Le P. Ramière s'est contenté de donner une assertion toute sèche. Je lui ai prouvé que Gerdil la réfutait, à l'endroit indiqué (dans la *Préface*), et qu'il fait profession de malebranchisme dans l'*Avertissement* même où l'on veut surprendre en lui un changement de doctrine. Mon bienveillant contradicteur n'oppose rien aujourd'hui à ce que j'ai dit alors, et il se contente de lancer contre moi une accusation sans preuves. Il devrait savoir cependant que l'auteur de la *Défense de l'Ontologisme*, — je crois l'avoir suffisamment prouvé, — lit les écrits qu'il attaque et surtout ceux qu'il défend. Mon adversaire n'a jamais rien surpris chez moi qui donne un fondement quelconque au reproche qu'il m'adresse, tandis que je connais assez sa personne, et j'ai suffisamment fait connaître sa manière d'agir, vu que je l'ai pris souvent sur le fait, pour être assuré que, lorsqu'il a parlé de Gerdil, il n'avait parcouru aucun de ses écrits. Il avait lu, dans quelques articles de la *Civiltà*, que « Gerdil paraît avoir répudié dans un âge plus mûr la théorie de Malebranche qu'il avait soutenue dans sa jeunesse » (15 oct. 1853), et il a accepté ce jugement sans le contrôler. Le révérend Père étant tout plein de sa *Civiltà*, n'imagine pas qu'on puisse en lire les dissertations philosophiques sans être forcé d'en accepter tous les raisonnements. Qu'il se ras-

Passons les fanfaronades du révérend Père, et, après avoir protesté contre ses accusations et souri des airs suffisants qu'il se donne, voyons comment il va prouver que les ontologistes sont de pauvres sots qui se sont laissés fourvoyer et mettre à mal par Gerdil.

Le point du système que le révérend Père attaque est la connaissance immédiate de l'Infini. Avide de retours et de palinodies vers la prétendue saine doctrine du sensualisme, il aurait été heureux de rencontrer quelques pages où Gerdil, abjurant les erreurs imaginaires de la philosophie augustinienne, serait rentré dans l'église orthodoxe du néopéripatétisme. Mais en accusant ce prince de l'Eglise d'avoir changé de sentiment, il était tenu d'en donner une preuve, s'il ne voulait pas que son acte d'accusation se changeât en une déplorable calomnie. Il trouve donc dans les écrits du P. Liberatore une citation de Gerdil dans laquelle, dit-il, l'illustre cardinal « a voulu dégager des *expressions figurées de Malebranche*, et formuler, avec toute la précision du langage philosophique, ce qu'il prétendait défendre dans le système de cet auteur » (p. 60). Mais déjà sa manière d'envisager l'*Avertissement* que Gerdil a composé pour la nouvelle édition de ses œuvres est basée sur un fondement tout à fait fantastique. Le P. Ramière suppose, en effet, que Gerdil rétracte sa pensée et expose un sentiment nouveau ; tandis que le philosophe de Samoëns se contente de rappeler ce qu'il a fait dans son livre, ce qu'il *a déclaré* à l'époque même où il a mis au jour son Traité sur les doctrines philosophiques de Malebranche. Afin de mettre le lecteur en état de juger sainement le point qui nous occupe, je vais citer en entier la première page de l'*Avertissement* de Gerdil à son éditeur de Bologne. L'illustre cardinal, parlant de lui-même à la troisième personne, s'exprime ainsi : « L'auteur, en publiant cet ouvrage, production de sa première jeunesse, *déclara* qu'il l'avait entrepris

sure néanmoins ; j'ai lu « les auteurs » que j'attaque, et il serait à désirer que Sa Révérence en fît autant. Si elle avait su, par exemple, que depuis longtemps la *Revue de Louvain* a répondu aux assertions puériles du P. Liberatore, elle se serait sans doute épargné la peine de renouveler les indécentes et pitoyables inventions de la *Connoscenza intellettuale*. Nous devons cependant complimenter le P. Ramière sur un point. Il paraît qu'il a maintenant jeté un coup-d'œil sur le travail de Gerdil. Dans le livre de l'Unité, il nous renvoyait à la *Préface* (p. 207) ; c'est ainsi qu'il traduisait le mot *Avvertenza* du P. Liberatore. Aujourd'hui, il distingue l'*Avertissement* de la *Préface* et c'est dans l'*Avertissement* qu'il va retrouver la base de son argumentation. C'est un progrès !

moins dans le dessein de défendre le sentiment de Malebranche, que de relever le faible des raisonnements par lesquels Locke a prétendu le réfuter (1). Il *tâcha* en même temps de déterminer et d'exposer l'idée précise voilée sous l'expression figurée que Malebranche a employée (2), et qui, présentant son système sous un

(1) Le titre de l'ouvrage de Gerdil est celui-ci : *Défense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées, contre l'examen de Locke.* En défendant le métaphysicien de l'Oratoire, le compatriote de Joseph de Maistre se propose surtout de réfuter Locke. Il nous dit, en effet, dans sa *Préface*, comme il le rappelle dans l'*Avertissement* : « J'ai entrepris ce petit ouvrage, moins pour défendre le sentiment du P. Malebranche, que je crois très-vrai dans le fond, que pour relever un assez grand nombre de faux raisonnements et de contradictions, non-seulement dans l'examen de M. Locke, mais aussi dans son grand ouvrage *De l'Entendement humain.* » Gerdil analyse ici ce qu'il a dit dans sa Préface ; il ne retire aucune des opinions qu'il a soutenues dans son livre. Il dit, il est vrai, que ce travail est une « production de sa première jeunesse, » mais il n'y a pas un mot qui indique un désaveu ou une rétractation quelconque. Le P. Liberatore et le P. Ramière se sont cependant emparés de cette expression, employée par l'illustre Barnabite pour rappeler un fait, l'époque même où il composa son ouvrage, et ils s'en sont servis pour y trouver l'occasion et le prétexte de supprimer les livres qui ont le plus contribué à lui faire sa réputation. Le premier surtout est tout occupé de faire disparaître ce qu'il appelle une illusion d'optique dans la pensée de ceux qui voient le même homme dans le jeune religieux (*un giovinetto di primo pelo*) et l'illustre cardinal. La justice exige, dit-il, que l'on distingue les temps et les personnes même pour un même individu : *Per essere giusti dee dirsi non il dottisimo, il vecchio, il cardinale Gerdil; mà l'ancor levita Gerdil, il giovinetto Professor di Casale, autore dei* PRINCIPII METAFISICI e della DIFESA DEL MALEBRANCHE. (*Della conos. intell.*, part. I, pag. 173). Malheureusement pour le P. Liberatore, cette remarque n'a aucun fondement, car l'illustre cardinal est toujours l'Auteur des *Principes métaphysiques* et de la *Défense de Malebranche;* jamais il n'a retiré une ligne de ces deux écrits, et lorsque, dans sa vieillesse, il est devenu cardinal, on ne lui a pas demandé de jeter au pilon ces livres qu'il avait publiés à une époque où, quoique jeune, à l'âge de 30 ans, il avait cependant obtenu déjà l'estime de Lambertini, alors archevêque de Bologne, et depuis Pape, sous le nom de Benoît XIV. Le rédacteur de la *Civiltà*, s'il voulait être « juste, » n'aurait donc pas dû imaginer deux personnes là où il n'y en a qu'une ; et il aurait mieux fait de garder le silence que d'expliquer, de cette façon et sans preuves, le Malebranchisme du cardinal Gerdil. Il n'est pas permis, en effet, d'annoncer un hommage au génie d'un grand homme, pour lui jeter un tel pavé. Le P. Ramière n'aurait pas dû oublier non plus, de son côté, que la fantaisie ni l'imagination n'ont rien à faire dans de si graves questions.

(2) Le P. Ramière suppose que Gerdil va faire ce travail dans l'*Avertissement*, et l'illustre cardinal nous dit qu'il l'a fait jadis dans son livre. Mais le jésuite lit toujours entre les lignes et dans son imagination.

point de vue trop vague et peu facile à saisir, semble avoir donné lieu à la plupart des difficultés qu'on lui a objectées. On ne soupçonnera pas l'Auteur de l'abrégé de l'Histoire ecclésiastique, attribuée à M. Racine (1), d'avoir penché en faveur de Malebranche contre M. Arnauld. Néanmoins cet auteur (art. 14 du onzième volume) parle en ces termes du différend qui s'éleva entre ces deux fameux écrivains : « Sa célèbre dispute avec le P. Malebranche, dit-il pag. 382, édition de Cologne, commença en 1682, et dura cinq ou six ans. Ce Prêtre de l'Oratoire était aussi mauvais théologien qu'il était bon philosophe. Nous ne parlerons pas de son système de la nature des idées, que M. Arnauld aurait peut-être adopté, s'il eût été rectifié, comme il l'est dans le livre de l'action de Dieu sur les créatures. » Il ajoute : « La réputation que Malebranche s'était acquise par son livre de la *Recherche de la Vérité*, lui attira beaucoup de partisans par rapport aux matières purement philosophiques : mais il en eut peu par rapport à la théologie.

» L'Auteur de cette *Défense* (*du sentiment de Malebranche*, etc.) n'a pas adopté les sentiments particuliers de l'Auteur du livre de l'action de Dieu sur les créatures (2) : et *a cru* que, pour rectifier le sentiment de Malebranche, il suffirait de l'énoncer avec plus de précision et de simplicité. Ce système, ainsi du moins qu'il l'*a envisagé*, se réduit à ce peu de principes. »

Le P. Liberatore et son acolythe le P. Ramière voient-ils dans ces paroles quelque chose qui annonce une rétractation de la part de l'illustre cardinal ? Gerdil nous dit qu'il a déterminé et précisé, dans son « ouvrage, » le système de Malebranche ; qu'il a rectifié le sentiment de cet auteur ; mais il ne nous dit pas un mot qui donne à croire qu'il a lui-même modifié en rien son opinion, et qu'il envisage différemment la thèse de la connaissance immédiate

(1) Bonaventure Racine, chanoine d'Auxerre, janséniste ardent et très-zélé pour son parti.

(2) L'auteur de ce livre, qui fut supprimé par arrêt du conseil du roi, en 1714, est le janséniste Boursier.

Le P. Liberatore, qui a expectoré sur ce point et sur un grand nombre d'autres, le fleuve d'absurdités dans lequel s'abreuve fort innocemment le P. Ramière, attribue cet ouvrage à Malebranche, et il suppose que le philosophe de l'Oratoire n'avait fait qu'appliquer, dans cet écrit, ses principes philosophiques à quelques questions de la théologie (part. I, p. 174). Puis il conclut que Gerdil abandonnant la théologie de ce métaphysicien, a dû aussi abandonner sa philosophie. Mais tout le monde sait que Malebranche, loin d'être l'auteur de l'*Action de Dieu*, etc., fut un des plus chauds adversaires des théories exposées dans ce livre.

de l'Infini. Il va résumer en quelques points le système de Malebranche tel *qu'il l'a envisagé*, lorsqu'il publiait son livre ; il nous indique ce qu'il y a toujours vu, et l'on ne trouve dans tout ce passage ni regret ni palinodie.

Venons en donc maintenant au fameux texte qui doit faire voir aux ontologistes que Gerdil, parvenu à la pleine maturité de son génie, a rétracté son adhésion à la thèse de la connaissance immédiate de Dieu. Après avoir exposé la théorie de Malebranche sur la *simple perception* ou *simple appréhension*, Gerdil ajoute les lignes suivantes que nous donnons avec les modifications typographiques que le P. Ramière y a introduites, et avec les réflexions dont il les accompagne :

« Cette simple perception est produite dans l'âme par l'action de Dieu (1), *non* » *en ce sens que Dieu dévoile ou présente à découvert son essence à l'esprit humain* » *dans cette vie*, comme un tableau chargé de figures, qu'on mettrait sous les » yeux, et où il serait libre à chacun d'arrêter la vue sur l'objet qu'il lui plairait » de contempler ; ainsi que bien des gens l'ont entendu d'après l'expression » figurée de Malebranche, et en ont pris occasion de le traiter de visionnaire ; » *mais en ce sens que Dieu, qui renferme évidemment les idées de toutes les choses,* » *imprime par son action sur l'esprit la ressemblance intelligible* qui est l'objet » immédiat de la perception. Telle est la doctrine que le P. Thomassin, entre » autres, *a cru* reconnaître dans un grand nombre de passages de saint Augustin » qui lui ont paru *peu susceptibles* de toute autre interprétation. »

« Ainsi, ajoute Gerdil, dans le système de Malebranche, Dieu est le principe » qui agit sur l'âme de l'homme ; l'âme est le sujet qui reçoit l'action ; d'où il » conclut qu'il y a entre Dieu et l'âme la distinction essentielle qui existe entre » la cause et l'effet. »

Vous le voyez, mon R. Père (Gardereau), Gerdil est revenu au Platonisme (2) de saint Bonaventure. L'idée de Dieu n'est plus pour lui Dieu même aperçu immédiatement comme objet, mais un effet de l'action de Dieu qui imprime dans l'âme son image. Nous n'avons sûrement pas le droit de conclure de cette profession de foi philosophique que Gerdil est devenu péripatéticien (3) ; mais nous

(1) On remarquera sans peine avec quelle finesse d'intelligence le révérend Père met en relief et en saillie le membre de phrase qui suit. Cet arrangement est destiné à empêcher de tenir compte des paroles (*comme un tableau chargé de figures*, etc.) qui expliquent et restreignent la pensée de Gerdil.

(2) Un platonisme chrétien qui n'admet pas la vue des idées générales en Dieu, qui n'admet pas, dans notre âme, la connaissance immédiate de Dieu ! Où donc le révérend Père a-t-il trouvé ce cercle-carré ? Comment peut-il ignorer encore que le platonisme de saint Bonaventure est tout entier dans ces deux thèses ?

(3) Le P. Ramière avait dit cependant (*de l'Unité*, p. 207) que nous trouverions Gerdil dans les rangs des philosophes néopéripatéticiens (Voy. *Défense de*

pouvons en conclure qu'il s'est joint à cette fraction de l'école platonicienne qui, avec Arnault, condamne la vision en Dieu (p. 60).

Avant de répondre aux diverses conclusions du révérend Père, je crois devoir rectifier et compléter les trois dernières lignes qu'il a citées comme appartenant à Gerdil. On y verra comment le philosophe néopéripatéticien a eu le talent de supprimer certaines paroles qui renversent sa thèse. Voici ce passage : « Ainsi, dans le système de Malebranche, Dieu est le principe qui agit sur l'âme de l'homme ; l'âme est le sujet qui reçoit l'action. Or, il n'y a pas de distinction plus réelle, que celle qui distingue le principe de l'action d'avec le sujet sur lequel il agit. Ce sentiment est donc formellement opposé au système aussi absurde qu'impie du Spinosisme ou Panthéisme. D'un autre côté, il est clair que toute action suppose ou établit *une sorte d'union* entre le principe de l'action et le sujet qui la reçoit. Il est donc bien singulier qu'on ait accusé Malebranche d'enthousiasme ou de fanatisme, pour avoir parlé de *cette sorte d'union de l'esprit avec Dieu* » (p. 6).

Ces dernières lignes montrent jusqu'à la plus entière évidence que Gerdil n'abandonne pas l'*union* de l'esprit avec Dieu que Malebranche a soutenue. Mais, sans nous arrêter à ce témoignage positif, examinons les paroles que le P. Ramière a mises en relief de manière à ne les voir qu'à contre-sens. Le célèbre Barnabite nous dit que « Dieu ne dévoile pas ou ne présente pas à découvert son essence, comme un tableau chargé de figures, qu'on mettrait sous les yeux, et où il serait libre à chacun d'arrêter la vue sur l'objet qu'il lui plairait de contempler. » Gerdil ne se rétracte en rien ; il n'accuse même pas Malebranche de s'être trompé sur ce point, il rejette seulement une fausse interprétation du Malebranchisme ; mais cette exagération de la théorie du célèbre oratorien, Gerdil l'a repoussée non pas seulement dans son *Avertissement*, mais dans tous ses écrits. Il ne veut pas que l'on puisse regarder les idées que nous voyons en Dieu, comme des miroirs dans lesquels nous verrions tout ce qui se passe, ici-bas, sans avoir à tenir compte des objets créés eux-mêmes. Mais le P. Ramière n'ayant rien compris à l'exposé du docte cardinal, s'est permis de raisonner ainsi : Gerdil soutient que Dieu ne nous dévoile pas son essence, *comme un tableau chargé de figures ;* donc, d'après Gerdil, Dieu ne nous présente pas son essence. Les

l'Ontol., p. 108). Je vois avec plaisir que son opinion s'est modifiée, et j'espère qu'il laissera l'illustre cardinal à sa place, c'est-à-dire dans les rangs des philosophes augustiniens ou ontologistes.

néopéripatéticiens voient là sans doute un argument solide et bien filé; mais les hommes raisonnables trouveront, je le crois, que la langue ne fournit pas de mots pour qualifier un tel excès d'extravagance.

Un disciple d'Aristote aurait pu comprendre, ce nous semble, qu'il était facile, en imprimant en italique, sans intelligence, quelques membres de phrases d'un livre, de faire dire à celui qui en est l'auteur le contraire de ce qu'il pense. En effet, avec le système imaginé par le révérend Père, il pourrait prouver, avec autant de raison, que les ontologistes repoussent eux-mêmes la connaissance de l'Infini. Lorsqu'il trouvera des propositions ainsi conçues: « Les ontologistes disent que nous ne connaissons pas Dieu, de telle sorte que nous voyions en lui les choses individuelles; » ou encore : « Les ontologistes disent que nous ne connaissons pas Dieu; de telle sorte que nous voyions en lui le mystère de la Sainte Trinité, » le subtil logicien n'aura qu'à souligner et mettre en relief les mots : *Les ontologistes disent que nous ne connaissons pas Dieu*; et de cette manière le tour sera joué : il sera bien et dûment prouvé que les ontologistes n'accordent à l'âme humaine que la connaissance des vérités créées.

Nous pourrions également et de la même manière faire dire à la Bible et aux décisions des Conciles tout ce qu'il nous plairait. Ainsi, nous prouverions, de cette sorte, facilement que, d'après le Concile de Trente, J.-C. n'a pas confié les Clefs à l'Eglise. Nous n'aurions qu'à mettre en usage le procédé du judicieux jésuite. Nous citerions d'abord ce décret ainsi qu'il suit : Si quis dixerit Claves Ecclesiæ esse datas *tantùm ad solvendum, non etiam ad ligandum*, etc., anathema sit. Puis, en portant toute l'attention du lecteur sur ces mots : *Si quis dixerit Claves Ecclesiæ esse datas, anathema sit*, nous soutiendrions que l'Eglise rejette loin d'elle l'autorité divine désignée par les Clefs. Le révérend Père trouverait, sans doute, que ce procédé est absurde. Eh bien ! cette sentence le condamne lui-même. Car, il est tout aussi ridicule d'argumenter de la manière suivante : D'après Gerdil, Dieu ne nous montre pas son essence, comme un tableau, etc.; donc, il ne nous montre pas du tout son essence. C'est encore le sophisme que les philosophes de l'Ecole nomment *à dicto secundùm quid ad dictum simpliciter*, et nous n'avons pas besoin de faire remarquer plus longuement ce qu'il renferme de vicieux.

Il est donc évident que, dans le passage cité plus haut, Gerdil ne rétracte rien. On n'y trouve rien non plus qui prouve que l'illustre cardinal refuse à l'âme humaine une connaissance immé-

diate de Dieu; il y affirme seulement qu'il ne veut pas qu'on fasse dire à Malebranche que Dieu est un miroir qui représente les objets finis et en tient lieu. Il ne veut pas qu'on fasse dire au philosophe de l'Oratoire que Dieu contient formellement les choses créées et que nous les voyons en lui (ces choses créées), comme les divers points d'un tableau. Le célèbre religieux barnabite sait très-bien que nous ne voyons en Dieu que des idées universelles; et ainsi, contenant le malebranchisme dans de justes limites, il ne le rejette pas, et il n'en continue pas moins à soutenir que « l'esprit connaît la loi naturelle par son union à la Sagesse de Dieu qui est elle-même la loi éternelle » (*Princip. métaph. de la morale chrétienne*).

Mais le P. Ramière a souligné d'autres expressions de Gerdil, et peut-être celles ci donneront-elles raison à notre adversaire. Nous avons donc à remarquer, avec lui, que, d'après l'illustre cardinal, « Dieu dévoile ou présente à découvert son essence à l'esprit humain dans cette vie..... *en ce sens que Dieu qui renferme éminemment les idées de toutes les choses, imprime par son action sur l'esprit, la ressemblance intelligible, qui est l'objet immédiat de la perception.* » Le P. Ramière ne voyant pas que, dans le langage de Malebranche et de Gerdil, l'expression *ressemblance intelligible* compose un synonyme du mot *idée* (1); et que cette

(1) Les « ressemblances intelligibles » sont, dans le langage de Gerdil et de Malebranche, les modèles et les archétypes divins. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à lire ce que le métaphysicien barnabite a écrit sur « l'image intelligible qui affecte l'âme immédiatement. » On peut, en effet, facilement comprendre sa pensée, en lisant ce passage dans lequel il loue Malebranche d'avoir dit que « ces espèces ou images intelligibles capables de représenter à l'âme la nature et les propriétés immuables des choses, ne peuvent être que les idées archétypes de ces mêmes choses, idées qui sont en Dieu, comme l'explique fort bi.n saint Thomas, idées souverainement intelligibles, et par conséquent très-capables d'affecter une nature intelligente, telle que l'âme, et de lui représenter la nature et les propriétés d'un objet, dont on ne peut disconvenir qu'elles ne contiennent éminemment la réalité » (p. 16). Il répète cette théorie presque à chaque page. Dans son *Avertissement* a-t-il rétracté ce qu'il en dit dans son livre? Non. A-t-il dit que cette « ressemblance intelligible » est quelque chose de subjectif? Pas davantage. Si Gerdil avait modifié son système à l'égard de ces « ressemblances intelligibles » ou de « ces êtres représentatifs » de Malebranche qu'il soutient dans tout l'ouvrage, s'il était devenu un défenseur de la perception essentiellement représentative d'Arnauld, il nous semble qu'il se serait expliqué plus clairement, plus expressément; il aurait même fait mieux : il aurait brûlé son livre, car, d'un bout à l'autre, il y soutient l'objectivité de ces ressemblances intelligibles, et leur identité avec l'Essence divine.

expression n'exprime rien de subjectif, s'imagine, avec le Père Liberatore, que « l'idée (*objective*) de Dieu » n'est plus, pour Gerdil, « Dieu même aperçu immédiatement comme objet, mais un effet de l'action de Dieu qui imprime dans l'âme son image. » Mais le P. Ramière qui n'a vu nulle part cette image néopéripatéticienne de Dieu, distincte de Dieu, la trouvera encore moins dans les écrits de Gerdil. Le docte cardinal dit seulement, en effet, que « Dieu qui renferme éminemment les idées de toutes les choses, imprime par son action sur l'esprit, la ressemblance intelligible (l'*idée spéciale*) qui est l'objet immédiat de la perception. » Il n'est pas question d'une « image » distincte de Dieu, d'une « ressemblance intelligible » qui serait subjective, mais d'une impression spéciale de telle ou telle idée que Dieu présente à l'âme suivant le cours des pensées que les sensations excitent en elle. Gerdil nous dit très-bien, il est vrai, que « cette ressemblance intelligible est l'objet immédiat de la perception. » Mais il n'a jamais cessé de dire que « cette ressemblance intelligible » est « Dieu même aperçu immédiatement comme objet. » L'impression dont il parle est bien due à l'action divine, mais il n'a jamais dit que « la ressemblance intelligible » que Dieu imprime ou présente à notre esprit lorsque nous avons telle ou telle perception intellectuelle, soit quelque chose de distinct de Dieu.

Gerdil fait ressortir ici la passivité de l'esprit dans la perception intellectuelle; il dévoile le côté passif de l'intelligence, ou, en d'autres termes, il montre l'action de l'objet sur cette faculté. On sait très-bien que la vérité aperçue s'impose à nous, force notre intelligence, et résiste à toutes les tentatives par lesquelles nous voudrions nous soustraire à son influence. Dans le système de Malebranche et de Gerdil, lorsque nous saisissons par les sens Pierre ou Paul, notre intelligence perçoit le type spécial ou l'idée d'homme que Dieu imprime alors à notre esprit. Mais en disant que Dieu imprime un type ou une idée sur notre esprit, ces philosophes ne supposent pas que l'intelligence soit un bloc de cire sur lequel on graverait une empreinte grossière; ils veulent simplement dire que telle idée spéciale agit objectivement sur l'esprit ou se présente à lui comme objet. La présence de cette idée, de cette ressemblance intellectuelle, de cet intelligible spécial fait impression sur l'âme, comme la présence d'un objet quelconque; mais il ne s'agit pas d'une image imprimée, d'une espèce impresse ou expresse péripatéticienne. Cette idée, cette ressemblance intellectuelle n'est rien de subjectif. Elle est un des archétypes divins que nous saisissons dans l'Essence infinie, de sorte que l'intelligible immédiat

de la perception intellectuelle pure est toujours Dieu, et que Dieu concourt à la production de cette perception, en lui présentant l'idée objective, l'élément universel qui l'éclaire et sert de base à ses raisonnements. Gerdil, ici comme ailleurs, procède donc de Malebranche et de saint Augustin, et il ne modifie en rien la doctrine de son livre.

Quelques autres expressions soulignées, dans le passage de Gerdil, demandent encore une courte explication. L'illustre barnabite ajoute : « Telle est la doctrine que le P. Thomassin, entre autres, *a cru* reconnaître dans un grand nombre de passages de saint Augustin qui lui ont paru *peu susceptibles* de toute autre interprétation. » Ces mots *a cru* et *peu susceptibles* sont empreints d'une modération habituelle à Gerdil que nos adversaires n'ont pas comprise, et qui a permis à leur imagination de se donner encore beau jeu sur ce point. Le P. Liberatore y trouve que « Gerdil devenu vieux, et ayant approfondi les œuvres de saint Augustin, non plus dans les citations de Thomassin, mais *dans la source*, n'affirme plus que l'ontologisme de Malebranche, même restreint de cette sorte, soit la doctrine de ce grand Saint, mais il dit seulement que Thomassin *l'a cru* ainsi (1). » Il y a là quelques impertinences que je relèverai brièvement. J'ignore si quelque esprit frappeur a appris au P. Liberatore que Gerdil, à l'époque où il a écrit sa défense du malebranchisme, n'avait lu saint Augustin que dans les citations de Thomassin ; mais, dans ce cas, il est à croire que cet esprit drôlatique s'est joué de l'imagination par trop aventureuse du philosophe néopéripatéticien. Quand il dit que Gerdil, encore « jeune lévite, » n'avait pas lu saint Augustin *in fonte*, il donne témérairement un démenti à Gerdil lui-même, et il calomnie ce grave religieux. Gerdil nous dit, en effet, au moment même où il va donner à ses lecteurs, surtout aux théologiens auxquels il s'adresse plus particulièrement, les passages de saint Augustin sur lesquels il s'appuie, que dans cette Dissertation préliminaire (2), il fait une simple compilation, » où il « ne s'arroge d'autre mérite

(1) Lasciamo stare che il Gerdil già Vecchio, e quando avea approfondite le opere di S. Agostino non nelle citazioni del Thomassin, mà *in fonte*, non asserisce più che l'Ontologismo del Malebranche, anche così ristretto sia dottrina di quel gran Padre; ma solamente dice che cosi *ha creduto* il Thomassin (*Della conoszenza intell.*, parte I, p. 177).

(2) Le titre de cette dissertation composée en grande partie de textes puisés dans les œuvres de saint Augustin, est celui-ci : *Dissertation préliminaire contre ceux qui ne condamnent, que par préjugés, le sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées.*

que celui de la fidélité dans les citations » (*Défense du sentiment de Malebranche*, etc., p. 16). Puis il ajoute : « Aussi ne s'agit-il que de vérifier des faits : C'est la voie la plus courte et la moins suspecte pour les désabuser » (*Ibid.*). C'est cependant à l'endroit même où l'illustre barnabite fait cette déclaration et prend cet engagement, que le P. Liberatore vient prétendre que Gerdil n'avait lu saint Augustin que dans les œuvres de Thomassin. Sur quoi se base-t-il pour avancer une accusation d'une telle portée? Sur rien ; il affirme sans preuves. Le philosophe de la *Civiltà* ne sachant comment enlever aux ontologistes le patronage de Gerdil, a trouvé tout simple de lui supposer une rétractation et d'attribuer son livre à des erreurs de jeunesse. Voilà comment on entend la *bienveillance* et la *franchise* dans une certaine école.

Je ne vois pas, d'ailleurs, qu'on puisse conclure de l'expression *a cru* soulignée par le P. Liberatore, ni de l'expression *peu susceptibles* soulignée par le P. Ramière, que Gerdil a rétracté les thèses ontologistes qu'il affirme et corrobore dans l'avertissement même où il est censé avoir renié sa philosophie. Voici du reste à quoi revient le raisonnement des deux philosophes sensualistes : Gerdil assure que Thomassin, entre autres, *a cru* reconnaître cette doctrine (le Malebranchisme) dans un grand nombre de passages de S. Augustin ; donc Gerdil ne reconnaît plus que cette doctrine soit dans S. Augustin , ou encore : Gerdil assure que ces passages de S. Augustin sont *peu susceptibles* de toute autre interprétation ; donc Gerdil affirme que ces passages sont susceptibles de toute autre interprétation ; donc il se rétracte.

Voilà les arguments sur lesquels nos deux néopéripatéticiens asseoient leur système de diffamation ; voilà les motifs qui leur ont suffi pour traduire Gerdil devant leur public et pour escamoter toute sa métaphysique. Ils ont eu beau chercher cependant, ils n'ont trouvé aucune raison plausible et suffisante qui autorise à croire que le docte cardinal ait jamais varié dans son adhésion à la philosophie de Malebranche. Dans ce même *Avertissement* où l'on cherche une rétractation, Gerdil affirme encore cette doctrine, nous l'avons vu, et il y soutient toujours qu'elle combat admirablement le spinosisme ou panthéisme et le matérialisme. Il y a donc une accusation toute gratuite et un oubli total des faits à vouloir attribuer au savant cardinal un revirement à l'égard des doctrines contenues dans un des plus saillants et des plus répandus de ses écrits, et contre lequel il ne s'est jamais élevé le moindre soupçon d'hétérodoxie.

Le P. Ramière doit donc en prendre son parti. Il n'est pas vrai

que Gerdil ait renoncé « au seul point du système » que Sa Révérence attaque dans la discussion présente. Il n'est pas vrai que, « séduit par la beauté de ce système, » Gerdil ait renié plus tard la philosophie de S. Augustin ; et parmi les points que les philosophes catholiques « peuvent en conserver, sans aucun détriment pour la foi et pour la paix de nos écoles, » se trouvent la vue immédiate de l'Infini et des idées générales en Lui. En résumant dans l'*Avertissement*, la doctrine de Malebranche, Gerdil ne rétracte pas une ligne de ce qu'il a écrit dans la *Défense du sentiment du P. Malebranche*, et en déclarant qu'on ne voit pas les objets finis en Dieu, comme dans un miroir qui en offrirait une fidèle peinture, il ne dit rien qui soit de nature à contre-carrer l'Ontologisme.

Cette restriction que Gerdil apporte à la vision des choses en Dieu ne suffit donc pas pour en faire un platonicien chrétien qui condamnerait la vision des idées universelles en Dieu. Ce platonisme est, d'ailleurs, tout entier dans l'imagination du philosophe sensualiste, et je défie cet écrivain d'en faire connaître les traits fondamentaux. J'espère donc que le P. Ramière et le P. Liberatore modifieront l'un et l'autre ce rêve de leur jeunesse. Malheureusement ils donnent à penser qu'ils sont de ces hommes qui, même dans leur âge mûr, ne sont encore que des enfants.

IV.

Voyons maintenant comment Bossuet lui-même est enrôlé sous les drapeaux d'un platonisme qui n'admet pas la connaissance des idées universelles en Dieu. Peu de mots suffiront au P. Ramière pour transformer l'évêque de Meaux et pour en faire un philosophe sensualiste. Le révérend Père s'exprime ainsi : « A cette même fraction (des platoniciens qui condamnent la connaissance immédiate de l'Infini), appartient aussi certainement Bossuet, qui, dans la querelle d'Arnauld et de Malebranche, se prononça si énergiquement en faveur du premier » (p. 61). Ainsi, Bossuet est opposé au philosophe de l'Oratoire sur un point étranger à l'Ontologisme ; donc ce grand homme est opposé à l'Ontologisme lui-même. Voilà, ce nous semble, une façon de conclure qui ne sera du goût de personne. Examinons toutefois ce raisonnement du philosophe néopéripatéticien, et tâchons de le guérir de son ignorance à l'égard du sujet (*ignoratio elenchi*) qu'il traite.

La conclusion que le P. Ramière veut établir n'a d'autre fondement qu'un mot de Bossuet à Mgr Neercassel, évêque de Castorie. L'évêque de Meaux se réjouit de ce que Arnauld, dans le livre *Des vraies et des fausses idées*, a réfuté l'auteur du *Traité de la nature et de la grâce*, et de ce que, ayant dévoilé les paralogismes de Malebranche, il a préparé la voie au renversement de ses opinions théologiques sur la grâce. Voici les expressions mêmes de Bossuet : *Accepi a vestris, ut credo, regionibus, tum alios multos viri omni eruditione præstantis libros, tum etiam eum cui titulus est :* DE VERIS AC FALSIS IDEIS, *quo libro gaudeo vehementissimè confutatum auctorem eum qui* TRACTATUM DE NATURA ET GRATIA, *gallico idiomate, me quidem reclamante, publicare non cessat. Hujus ego auctoris* DETECTOS PARALOGISMOS DE IDEIS, *aliisque rebus huic argumento conjunctis, eo magis lætor quod ea viam parent ad evertendum omni falsitate repletum libellum de natura et gratia.* (*Lettres*, 23 juin 1683).

Bossuet donne donc des éloges au *Traité des vraies et des fausses idées*, qu'il considère surtout comme préparant la voie à une réfutation du livre *De la nature et de la grâce*. Arnauld avait, en effet, annoncé, dans sa Préface, qu'il attaquait la *Recherche de la Vérité*, parce que Malebranche avait assuré que, pour bien entendre son *Traité de la nature et de la grâce*, il fallait connaître les principes établis dans le livre de *la Recherche*. C'est dans ce but que le théologien du jansénisme a écrit l'ouvrage approuvé par Bossuet.

Mais peut-on inférer de là que le grand évêque ait condamné les thèses ontologistes qui se trouvent dans l'ouvrage philosophique de Malebranche ? Non, on ne le peut en aucune façon ; et lorsque le P. Ramière prétend que le grand Arnauld a précisément réfuté, dans son livre, aux applaudissements de Bossuet, la connaissance immédiate de Dieu et la vision des idées générales dans l'Essence infinie, il nous permettra de trouver son érudition plaisante. Car 1°, dans cet écrit contre Malebranche, le Docteur janséniste soutient, au contraire, avec les ontologistes, que nous avons une connaissance *immédiate* de *Dieu*, de *notre âme* et des *choses matérielles*. Il s'exprime ainsi : « Que si par ne pas les connaître (ces divers objets) *immédiatement* on entend ne les pouvoir connaître que par des *êtres représentatifs* distingués des perceptions, je prétends que selon ce sens ce n'est pas seulement *médiatement*, mais aussi *immédiatement* que nous pouvons connaître les choses matérielles aussi bien que Dieu et notre âme, c'est-à-dire que nous les pouvons connaître sans qu'il y ait un milieu entre nos

perceptions et l'objet : je dis *nos perceptions,* parce que j'avoue que nous avons souvent besoin de la perception réfléchie outre la perception directe, pour les bien connaître » (chap. VI). Arnauld reconnaît donc très-bien que nous avons une connaissance immédiate de Dieu et qu'il n'y a aucun objet fini entre Dieu et les perceptions que nous avons de ce souverain Etre. Jamais, d'ailleurs, sa discussion avec Malebranche n'a porté sur ce point. 2° Quant à la vision des idées universelles en Dieu, il n'en a jamais été question non plus entre Arnauld et Malebranche. Le fougueux champion du jansénisme met précisément en réserve certaines vérités ; et il reconnaît que, d'après S. Augustin, nous les voyons en Dieu. Voici ses paroles : « Il ne s'agit point ici proprement de certaines vérités de morale, dont Dieu avait imprimé les connaissances dans le premier homme, et que le péché n'a pas entièrement effacées dans l'âme de ses enfants. Ce sont ces vérités, que S. Augustin dit souvent que nous voyons en Dieu » (chap. XIX).

Tout le différend qui s'éleva entre le théologien janséniste et le métaphysicien de l'Oratoire porte sur la connaissance des choses matérielles actuellement existantes. Arnauld ne veut pas qu'on puisse les voir en Dieu. Il trouve que Malebranche entend par *idée,* « un *être représentatif,* qui tient la place de l'objet dans la connaissance des choses matérielles, à cause qu'elles sont absentes, et que l'âme ne peut voir que ce qui lui est présent » (chap. IV) ; et voilà les idées ou êtres représentatifs qu'il attaque ; ce sont « ces prétendus êtres représentatifs des corps, » qu'Arnauld déclare n'être que « de pures chimères » (*Ibid.*) Il reproche donc à Malebranche « d'avoir retenu un faux principe qui lui est commun avec presque tous les philosophes de l'École » (chap. III), et il dit que ces *êtres représentatifs* ou ces *images, espèces impresses* ou *expresses* « n'étant pas nécessaires à notre âme pour voir les corps, il n'est pas nécessaire non plus d'en admettre l'existence dans l'âme. »

Après avoir rejeté l'hypothèse des idées images ou des êtres représentatifs interposés entre l'esprit et les choses sensibles, et avoir de la sorte flagellé les philosophes scholastiques sur les épaules de Malebranche, Arnauld soutient que l'âme atteint les corps extérieurs immédiatement, directement, sans images créées ou incréées, sans qu'il soit besoin de recourir à la présence d'aucun être représentatif. Il blâme ensuite Malebranche d'avoir voulu que Dieu « fasse à l'égard des esprits la fonction de cet être représentatif » (chap. XII), et il assure qu'en expliquant, de cette ma-

nière, que nous voyons toutes choses en Dieu, « on reconnaît qu'il n'y eut jamais rien de plus mal inventé, de plus inintelligible, et de plus mal propre à nous faire apercevoir les objets matériels, que nous souhaitons de connaître » (*Ibid.*). Voilà ce que Arnauld réprouve dans Malebranche, et voilà ce que les ontologistes réprouvent avec lui.

Ailleurs, le théologien janséniste attaque l'auteur de la *Recherche de la Vérité* à propos de « l'étendue intelligible, » et, après avoir dit qu'il ne reconnaît pas son Dieu dans une étendue de cette sorte, il fait voir qu'elle ne saurait lui suffire, pour lui faire connaître un objet individuel déterminé. C'est là, à proprement parler, le point capital du sujet traité dans le livre, que le célèbre docteur termine en attaquant, avec succès, l'opinion de Malebranche sur la nécessité de la foi pour connaître l'existence des corps.

Voilà donc les points sur lesquels Bossuet est tombé d'accord avec les théologiens du jansénisme. D'où il suit que l'aigle de Meaux a parfaitement pu approuver le livre *des Vraies et des fausses idées*, sans désavouer sa doctrine sur la priorité de l'idée de perfection et d'infini dans l'âme humaine, et sur la vue des idées universelles en Dieu ; en un mot, sans rejeter l'Ontologisme. Dans sa lettre à Mgr Neercassel, ce profond métaphysicien a très-bien pu, en effet, se réjouir de la réfutation des paralogismes de Malebranche sur la question des idées, sans abandonner par là même sa thèse de l'union de l'esprit avec Dieu. Car, de ce que Bossuet trouve que Malebranche a eu le tort de recourir à la vision en Dieu pour expliquer la connaissance des corps actuellement existants, il ne suit aucunement que le grand évêque cesse d'avoir recours à cette illumination divine pour expliquer la présence en nous des vérités éternelles et nécessaires. Bossuet ne veut pas que la nature soit regardée comme un livre fermé dont nous ne verrions qu'en Dieu la représentation ou le tableau ; et il voit avec peine que Malebranche ait paru refuser à notre âme une connaissance immédiate des choses créées, et ait ainsi donné à croire que nous ne les connaissons que par les idées divines, ou, en d'autres termes, que nous ne les percevons qu'en Dieu. Voilà ce que Bossuet blâme « dans la philosophie des idées, » voilà les paralogismes qu'il désapprouve ; il n'y en a point d'autres qui aient été attaqués par Arnauld. Or, l'évêque de Meaux a pu s'en émouvoir à très-juste titre ; les ontologistes sont les premiers à le reconnaître, et, à cet égard, ils sont complètement à l'unisson des pensées de ce grand évêque. Ces philosophes ne disent pas que « nous voyons *toutes choses* en Dieu, » mais ils soutiennent que

nous percevons en lui toutes les idées universelles, et lorsqu'ils se servent de cette expression (voir tout en Dieu), ils entendent parler de la vision intellectuelle, et des objets universels, éternels et immuables qui sont propres à cette vision ; nous voyons, en effet, en Dieu, tous les objets purement intelligibles, toutes les idées universelles.

Cette distinction entre la thèse combattue par Arnauld et la théorie ontologiste qui se trouve dans Bossuet, je ne l'invente pas pour les besoins de ma cause. Voici ce qu'un homme très-compétent dans ces matières, M. de Gérando, disait à ce propos : « Quoique Bossuet supposât avec saint Augustin, que nous voyons en Dieu-même les vérités nécessaires, il n'en désapprouva pas moins les hypothèses de Malebranche » (*Hist. de la philosophie moderne*, tom. II, pag. 276). M. Bouiller, que des travaux remarquables ont élevé à un rang distingué parmi les philosophes contemporains, précisant ce qu'il pouvait y avoir de répréhensible dans la *Recherche de la Vérité*, expliquera, d'ailleurs, d'une manière très-nette, au P. Ramière, comment Bossuet pouvait être ontologiste , sans accepter toutefois quelques exagérations du Malebranchisme. Le judicieux professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de Lyon s'exprime ainsi : « Ce n'est pas dans la *Recherche de la Vérité*, mais dans les *Méditations chrétiennes* et les *Entretiens métaphysiques* qu'il faut chercher cette doctrine (de la vision de Dieu) à son plus haut degré de clarté, d'élévation et de vérité. Ainsi, tandis que dans la *Recherche de la Vérité*, Malebranche semble mériter le reproche de placer en Dieu les choses particulières et contingentes, il établit dans tous ses ouvrages ultérieurs, avec la plus grande clarté, que nous ne voyons en Dieu que le général et l'absolu. Arnauld veut lui opposer saint Augustin selon lequel nous ne voyons en Dieu que ce qui est immuable ; Malebranche répond que son opinion est la même que celle de saint Augustin. Quand il dit que nous voyons toutes choses en Dieu, il veut seulement parler des choses que nous voyons par idée ; or, nous ne voyons par idée que des choses éternelles et immuables » (*Dictionnaire des sciences philosoph.*, art. *Malebranche*).

Lorsqu'on a compris qu'il n'y a que cette façon de juger la controverse d'Arnauld et de Malebranche, on n'est pas étonné que Bossuet, cet interprète de la philosophie de saint Augustin dans les temps nouveaux, ait pu donner son approbation au travail d'Arnauld, sans renier ce qu'il a dit à propos de la vue des vérités éternelles en Dieu. L'évêque de Meaux nous dit toujours, en effet, que

les vérités éternelles « par lesquelles notre entendement est réglé sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même. » Il ne répudie ni sa *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ni ses *Élévations sur les mystères* (Voy. *Défense de l'Ontolog.*, pag. 6 et suiv.). Personne n'aurait imaginé non plus, avant les observations sophistiques du P. Ramière, que Bossuet en condamnant quelques erreurs attribuées à Malebranche ait par la même condamné aux flammes ou fait mettre à l'*Index* le sermon sur la parole de Dieu dans lequel il s'exprime en ces termes : « Nul ne peut nous enseigner que Dieu, ni les hommes ni les anges n'en sont point capables : ils peuvent bien nous parler de la vérité ; ils peuvent, pour ainsi dire, la montrer au doigt ; Dieu seul la peut enseigner, *parce que lui seul nous éclaire* pour discerner les objets, ce que saint Augustin éclaircit par la comparaison de la vue. C'est en vain que l'on désigne avec le doigt la peinture de cette église ; c'est en vain que l'on remarque la délicatesse des traits et la beauté des couleurs, où notre œil ne distingue rien si le soleil ne répand sa clarté dessus. Ainsi, parmi tant d'objets qui remplissent notre entendement, quelque soin que prennent les hommes de démêler le vrai d'avec le faux, si Celui dont il est écrit : qu' « il éclaire tout homme venant en ce monde (Joan. I, 9), » n'envoie une lumière invisible sur les objets de l'intelligence, jamais nous ne ferons le discernement » (*Sermon sur la parole de Dieu*, Edit. de Versailles, tom. XII).

En méditant ces lignes, le P. Ramière comprendra, nous l'espérons, qu'il s'est trop hâté de mettre Bossuet en contradiction avec lui-même, et en approfondissant davantage les théories philosophiques, il finira par voir qu'il ne faut pas confondre l'Ontologisme avec les erreurs partielles qui peuvent se trouver dans quelques interprétations défectueuses de ce système.

V.

Après avoir jugé Bossuet comme on vient de le voir, le P. Ramière passe à Fénelon. Voici ce que le grave néopéripatéticien nous réservait pour le bouquet : « Si, dit-il, nous en croyons le Père Tournemine, qui sûrement pouvait connaître aussi bien qu'aucun homme actuellement vivant, la pensée intime de Fénelon, ce dernier n'aurait pas été en réalité plus favorable à l'hypothèse de

Malebranche que l'évêque de Meaux (p. 61). » L'auteur du livre de l'*Unité* nous indique ensuite dans la note suivante comment il se fait que « la pensée intime de Fénelon « était bien connue du P. Tournemine. « Voyez, dit-il, la préface que le P. Tournemine a mise en tête du *Traité de l'existence de Dieu*, par Fénelon, édition de Lyon. D'après lui, ce qui semble favoriser l'ontologisme dans l'ouvrage de l'archevêque de Cambrai, n'est pas l'expression de sa pensée, mais simplement un argument *ad hominem* contre les spinosistes et autres disciples de Descartes, qui s'efforçaient de faire sortir l'athéisme des principes de cette école (*Ibid.*) »

Avant d'examiner ce que l'on nous dit ici de l'argument *ad hominem* qui porte Fénelon à adopter des doctrines regardées comme monstrueuses par le P. Ramière, qu'on me permette de transcrire les appréciations de la dissertation du P. Tourmine que nous trouvons dans l'édition de Lebel (Versailles 1820, Avertissement pag. xxv). « Nous avons cru, ainsi s'exprime l'éditeur, devoir la supprimer, soit parce qu'elle n'appartient en aucune manière à Fénelon, *soit parce que nous sommes portés à croire qu'il n'en approuvait pas toutes les réflexions*. La *Biographie universelle* (article Fénelon) observe, en effet, que plusieurs de ces réflexions déplurent à l'archevêque de Cambrai ; et quoique nous n'ayons trouvé jusqu'ici aucun autre témoignage positif de cette improbation, nous croyons pouvoir la présumer de quelques observations du savant jésuite sur les paragraphes 58 et 65 de la première partie. Le P. Tournemine, qui ne partageait pas les opinions que Fénelon manifeste dans ces deux passages, sur la nature des idées et sur le concours de Dieu dans les actions des créatures intelligentes, crut pouvoir l'excuser en disant qu'il n'avait présenté ces raisonnements sur cette matière, que comme des arguments *ad hominem*, contre une certaine classe de philosophes : *explication qui nous paraît tout-à-fait contraire au sens naturel du texte de Fénelon.* »

Ainsi l'autorité du P. Tournemine est très-contestable. Ce jésuite ne nous fera pas croire, d'ailleurs, que, pour argumenter *ad hominem* ou pour toute autre cause, un auteur de quelque mérite accepte une opinion fausse, et l'expose avec tout l'entrain et toute l'énergie dont il est capable, sans jamais prévenir ses lecteurs de la fausseté de cette opinion et sans jamais faire observer qu'il s'en sert uniquement d'une manière hypothétique.

Puis, s'il est vrai que Fénelon « n'était pas en réalité plus favorable » que Bossuet « à l'hypothèse de Malebranche » repoussée par les ontologistes, rien n'empêche que nous respirions à

notre aise. Nous ne serions pas étonné, en effet, que Fénelon eût blâmé dans Malebranche ce que Bossuet trouvait de répréhensible dans un des écrits de ce philosophe ; mais cela ne prouverait pas que Fénelon faisait fi de la théorie augustinienne ou ontologiste. Il y a bien là, dans l'objection qui nous est faite, un genre d'argumentation auquel le P. Ramière s'efforce de nous habituer; mais nous n'avons jamais pu le trouver convaincant.

Il nous importe fort peu, d'ailleurs, que le P. Tournemine, dont les yeux étaient faussés par les préjugés de son éducation, ait essayé d'atténuer et d'effacer ce qu'il regardait comme une doctrine proscrite par quelques-uns de ses confrères. Mais nous ne pouvons pas croire, malgré toute notre bonne volonté, que ce jésuite ait mieux connu la pensée de Fénelon que Fénelon lui-même. Je crois que le grand archevêque de Cambrai était en état d'exprimer sa pensée. Or, dans la partie de ses écrits qui favorise l'Ontologisme, il est saisissant de raison et d'évidence. Il rend avec une précision vigoureuse des arguments qui peuvent convaincre les esprits sincères, et il faut être aux abois pour lui faire apporter, de cette manière, contre les spinosistes et les athées, des arguments *ad hominem* qui seraient faux et empreints du sceau de l'hérésie. Il n'y avait, au reste, aucun argument de ce genre qui pût porter Fénelon à déclarer en maint endroit que Dieu est « l'objet immédiat » de notre pensée, et que « rien n'est intelligent ni intelligible que par lui seul » (*Traité de l'existence de Dieu*, part. II, c. 4).

Ce n'est donc pas dans le camp du péripatétisme ou d'un platonisme différent de l'Ontologisme que nous rencontrons les illustres génies dont l'autorité a été invoquée dans la *Défense*. Ils enseignent tous la connaissance immédiate de l'Infini et la vision des idées universelles en Lui. L'Ontologisme a donc, de la sorte, des soutiens puissants. Augustin, Bonaventure, Bossuet, Fénelon et Gerdil forment autour de ce platonisme chrétien un rempart inexpugnable, et, s'il est pénible de voir le dénigrement systématique de ces grandes intelligences auquel le P. Ramière a prêté son concours, nous ne croyons pas que leur philosophie ait rien à redouter de ces vieilles passions et de ces vieilles théories qui s'agitent encore autour d'elle. Les thèses métaphysiques de ces immortels penseurs sont trop fortes pour être ébranlées, et ils ont le droit de dédaigner tous les vains efforts de leurs adversaires.

CHAPITRE V.

LES RÉVÉRENDS PÈRES JÉSUITES ET LA **défense de l'ontologisme.**

Nous avons jusqu'ici, autant que cela a dépendu de nous, débarrassé le débat de tout ce qu'il pouvait avoir de personnel, et nous avons examiné les chicanes faites plutôt à la doctrine de la *Défense* qu'à l'auteur même de ce livre. Ce premier travail me paraissait plus pressant, contrairement à l'opinion de mon adversaire qui, pour attendrir ses lecteurs, a commencé par des plaintes, des soupirs, des criailleries, et s'est mis en scène, dès le début, d'une façon tout-à-fait mélodramatique. Désespérant d'affaiblir l'efficacité de mon argumentation, le P. Ramière, en effet, cherche, dès les premières pages de ses *Lettres*, à diminuer l'autorité de ma parole en répétant avec emphase, à mon encontre, les banalités classiques de l'emportement et de la passion. J'aime à croire que ceux de ses lecteurs qui ne connaissent pas mon livre auront assez de bon sens pour ne pas me condamner sur les accusations déclamatoires de mon adversaire. Ils trouveront qu'il est permis de dire à quelqu'un qu'il déraisonne, pourvu qu'on le lui prouve. Or, je n'ai pas fait autre chose; j'ai pensé que les hommes se doivent la vérité et je l'ai dite.

Quelquefois, il est vrai, j'ai parlé dur, surtout dans la brochure que j'achève en ce moment; j'ai été sévère; mais pouvais-je l'être trop, en présence des graves accusations, des calomnies et des faussetés contenues dans le livre de l'*Unité*. La *Défense* est une riposte qui s'adresse à un ouvrage dans lequel le P. Ramière avait prodigué aux ontologistes les plus insolents et les plus insupportables outrages (Voy. *Défense*, etc., préf. p. VII et VIII). S'adressant à des théologiens graves et pieux, il leur dit, sans fondement, que leur philosophie a subi des arrêts flétrissants, et il les accuse d'avoir détruit l'unité dans l'enseignement et de retarder la pacification des écoles. Or, il est permis, ce semble, de repousser avec quelque vivacité des attaques de ce genre. Le révérend Père ne l'a

pas compris ainsi. Après avoir articulé sans hésiter des accusations excessivement poignantes contre les ontologistes, des accusations que des chrétiens ne peuvent pas entendre de sang-froid, il pousse des cris à la moindre piqûre. Dédaignant de voir que les expressions dont il se plaint sont une conséquence immédiate et nécessaire de ses paralogismes et de ses jugements irréfléchis, il invente de nouvelles calomnies, et il cherche dans quelques mots injurieux qu'il m'adresse, une excuse à ses torts, une justification à sa défaite (1).

L'homme *bienveillant* a donc trouvé très-charitable de laisser croire que ma polémique va jusqu'à l'insulte, et que l'on ne doit pas chercher, dans ma brochure, du calme et de l'impartialité. Mais, si je l'ai jugé avec passion, avec violence, comme il le prétend, comment se fait-il qu'il ne rectifie aucun des jugements que j'ai portés sur son compte? On juge un écrivain avec passion quand on lui suppose des intentions qui ne sont pas les siennes, quand on altère sa doctrine pour la rendre odieuse. Or, l'examen que j'ai fait du livre du P. Ramière n'a sûrement aucun de ces

(1) Je ne ferai pas de querelle au révérend Père sur certaines épithètes pleines de mansuétude qu'il donne à mon livre; mais je ne crois pas pouvoir me dispenser de mettre sous les yeux du public la phrase suivante : « Puisque l'auteur (de la *Défense*) trouvait mauvais que j'eusse exhorté les enfants de l'Eglise, qui sont en philosophie d'un avis différent, à discuter avec bienveillance, il aurait pu du moins observer cette loi de justice qui veut qu'on n'incrimine pas sans preuve la bonne foi d'un adversaire » (p. 7). Or, je le répète, le révérend Père se permet là une imposture et une calomnie. Puisqu'il parle de preuves, en a-t-il lui-même apporté quelqu'une qui fasse voir que j'ai incriminé sa bonne foi? Non. A-t-il, d'ailleurs, trouvé quelque part, dans la *Défense*, un blâme sur ce qu'il a exhorté les enfants de l'Eglise à discuter avec bienveillance? Pas davantage. J'ai dit, il est vrai, que les ontologistes ne demandent, pour eux-mêmes, « ni bienveillance ni malveillance, » et qu'ils « se contentent de la vérité » (préf., p. VII). Je me suis expliqué de la sorte parce que j'ai pensé qu'il ne fallait pas, sous prétexte de bienveillance, viser à une conciliation de laisser-aller et d'aveuglement. La philosophie, je le crois du moins, n'est pas une cause que l'on soutienne par sympathie pour certaines personnes, un parti que l'on suive pour ne pas déplaire à quelques hommes. Où est le vrai, là est le drapeau. Il m'était donc bien permis de penser que la bienveillance était, ici, fort secondaire; j'étais fondé en raison lorsque je croyais qu'un pathos plus ou moins éloquent sur les bienfaits de la concorde, sur les caractères de la paix, ne devait pas nous porter à abandonner les droits de la vérité, et je pouvais, en un mot, « sans trouver mauvais » que l'on exhorte les philosophes « à discuter avec bienveillance, » soutenir que la bonne harmonie des intelligences serait, surtout, le résultat d'une commune conception du vrai.

caractères. Il n'y a pas de la passion à appeler tout uniment les choses par leur nom ; et si les qualifications que j'ai données aux raisonnements du philosophe sensualiste sont justes, elles ne sont pas passionnées; si elles sont méritées, elles sont un témoignage pur et simple rendu à la vérité. Examinons donc en détail les reproches que me fait le R. Père, et jugeons-les d'après ce critérium qui n'est, je pense, repoussé par aucun philosophe.

I. Le P. Ramière demande d'abord la permission de ne pas répondre aux « insinuations blessantes, ou même aux accusations ouvertes portées presque à chaque page contre sa bonne foi » (*Lett.*, p. 5). Ce sont cependant ces attaques imaginaires qui le préoccupent sans cesse; à chaque page il en revient là. Il ose dire que, dans son opinion, « le silence répond suffisamment aux attaques personnelles » (*Ibid.*, p. 20), et pourtant, à tout propos, ses déclamations sentimentales et ses gémissements nous montrent qu'il n'oublie pas aussi facilement qu'il le dit, mais qu'il exagère, au contraire, « tout ce que les agressions dont il a été l'objet ont pu avoir d'amer et de personnel (*Ibid.*). »

Quoi qu'il en soit, à cette accusation en forme, portée contre moi, je réponds qu'il n'y a, dans la *Défense*, aucune « insinuation » contre la bonne foi du révérend Père. Je marche à mon but ouvertement, le front levé ; je lui ai prouvé qu'il déraisonne, qu'il tronque les textes; et l'on trouvera certainement qu'il est mal venu à chercher un expédient pour ne pas reconnaître ses torts, dans une attaque imaginaire de « sa bonne foi. » Il devait évidemment y avoir pour son amour-propre quelque amertume à lire un livre dans lequel on lui montre que sa logique est erronée ; mais ce n'est pas ma faute si un discours vrai est tenu par lui à injure. J'avoue, d'ailleurs, que j'aurais mauvaise grâce à vouloir empêcher le révérend Père d'exhaler ses plaintes et ses soupirs ; c'est un moyen de se consoler de sa défaite que je ne cherche pas à lui enlever. Mais il devrait savoir que la guerre a des fatalités dont on ne doit rendre responsables que ceux qui l'allument. Je ne soutiens donc point que mon contradicteur ait tout à fait tort de se plaindre. Mais il me semble qu'il devrait s'en prendre à lui-même, au lieu d'injurier un adversaire qui, certes, est bien innocent de toutes les bévues commises par l'auteur du livre de l'*Unité*. Si le révérend Père voulait, au reste, réfléchir un instant sur ce qu'il écrit, il comprendrait qu'il doit être bien difficile pour moi d'argumenter sur lui et avec lui, sans m'exposer à chaque mot à violer toutes les bienséances.

II. Poursuivant le cours de ses déclamations, le P. Ramière

m'adresse un reproche beaucoup plus grave, mais qui, heureusement, n'est pas fondé. « J'avoue, dit-il, que je n'eusse jamais attendu rien de pareil de la part d'un prêtre avec qui je n'avais eu que des rapports les plus bienveillants, et qui sait mieux que tout autre combien de pareilles accusations portent à faux » (p. 5). Ici, le révérend Père me permettra de lui dire qu'il n'a pas bien pesé les mots dont il se sert ; que sa critique manque de base, et que l'accusation réduite, d'ailleurs, à une imputation sans preuve, n'est qu'une odieuse calomnie. Non, il n'est pas vrai que les « accusations » qui se trouvent dans la *Défense*, à l'adresse du P. Ramière, « portent à faux, » et il est encore moins vrai que l'auteur de ce livre en connaisse « mieux que tout autre » la fausseté. Mieux que bien d'autres, au contraire, je connais combien sont passionnées et répréhensibles les accusations de l'adversaire de l'Ontologisme contre une doctrine qu'il méconnaît complètement et dont il donne de fausses notions à ses lecteurs.

Vous devriez savoir, d'ailleurs, mon révérend Père, puisque vous me connaissez, que je n'ai jamais signé la vérité de ce que j'ai cru faux. Je réponds donc à votre interprétation malveillante par une dénégation énergique et formelle. J'ai écrit d'après mon intime conviction, et dans le seul intérêt de la vérité. Du reste, ce que j'ai écrit, je l'ai prouvé.

Quant à votre bienveillance, je n'ai rien à en dire ; vous avez eu des rapports avec moi tels que vous deviez les avoir, et j'en ai eu à votre égard de tout aussi bienveillants, même de plus bienveillants. Je n'ai jamais été votre ennemi. Le blâme que j'ai porté sur votre compte n'est l'effet d'aucune animosité secrète ou patente. En écrivant contre vous, je n'ai eu d'autre motif que mon amour du vrai et ma haine du faux. Je n'en ai voulu qu'à vos sophismes, et je vous défie d'avancer un motif qui puisse mettre en doute la sincérité de mes déclarations.

En voyant les attaques que vous dirigiez contre l'Ontologisme, je n'ai pas hésité à vous dire la vérité ; j'ai accepté le devoir, j'ai bravé le danger, et je n'ai pas pensé en être quitte sans éprouver quelques morsures. D'ailleurs, quand même votre bienveillance eût eu l'occasion de se manifester de quelque manière, ce qui n'a jamais eu lieu, elle ne m'aurait pas fait dévier de la ligne que j'ai suivie. Car, entendez-le bien, fussiez-vous mon frère, je ne vous combattrais pas moins sévèrement, parce que, dans ma conviction, avant tout lien de cœur et d'amitié, doivent passer le dévouement à la justice et l'amour de la vérité.

I . Le P. Ramière dit ensuite que j'ai cherché à « ternir l'hon-

neur de la Compagnie à laquelle il appartient, » et que je lui ai « imputé par rapport aux doctrines une versatilité démentie par toute son histoire (p. 5). » Ce reproche que m'adresse ici le révérend Père ne m'a pas moins affligé que le ton de légèreté qui caractérise ses lettres. J'approuve fort le sentiment qui le porte à prendre la défense de « la Compagnie sa mère, » et ce ne sera pas moi qui marchanderai jamais la piété filiale. Il faut qu'il y ait dans notre cœur une espèce de culte pour le titre sacré de mère ; mais il ne faut s'aveugler sur rien, même sur ces affections. Et l'on ne doit pas, pour défendre une Société à laquelle on appartient, se permettre le mensonge et la calomnie.

J'irai, du reste, au devant de la diffamation sans embarras. Voici les faits. A propos d'une dissertation dans laquelle le P. Ramière trouve « le panthéisme le plus raffiné » (p. 176), « le panthéisme le plus nettement accusé » (p. 178), je n'ai pas compris comment un membre d'une Compagnie qui fait profession de courir après les actes d'humilité avec tout l'empressement que le cerf altéré met pour arriver à une source d'eau vive, je n'ai pas compris, dis-je, comment un jésuite se croyait permis de faire supporter au clergé séculier et aux *Annales* de M. Bonnetty la responsabilité d'une doctrine qui avait été publiée par un jésuite avec l'approbation de son général et le concours de son supérieur provincial. J'avoue que je fus outré en voyant ce défaut de franchise et de loyauté dans un homme qui avait affiché, dès le début, de grandes prétentions à l'exercice pratique de ces vertus. Je crus donc devoir dire la vérité sur cette dissertation, et je l'ai dite, sans que mon intention ait jamais eu rien d'hostile à l'égard de la Compagnie de Jésus (1).

(1) Voy. *Défense de l'Ontol.*, p. 143. — Le P. Ramière, qui ne songe même pas à examiner si ses paroles n'expriment rien de compromettant pour les autres, revient encore dans ses *Lettres* sur cette dissertation. « Dans mon livre, dit-il, j'avais montré le rapport étroit qui existe entre l'ontologisme et une théorie sur la création exposée jadis dans les *Annales de Philosophie*. C'est cette théorie qui paraît assez évidemment censurée dans les deux dernières propositions du Saint-Office » (p. 9). Tout lecteur impartial avouera, je pense, qu'en désignant de cette manière la théorie dont il est ici question, M. Bonnetty était en droit de se plaindre. Aussi, trouvant que le P. Ramière « émettait contre les *Annales* une accusation de panthéisme tout-à-fait injuste » (Nov. 1863, p. 368), et voyant (*Ibid.*, p. 369), que « cette accusation a été encore renouvelée » par le R. Père, dans la *Revue du Monde catholique*, l'écrivain traditionaliste a cru devoir protes-

J'ai ajouté, d'ailleurs, que puisque d'autres supérieurs de l'Institut d'Ignace rehiaient aujourd'hui des thèses que leurs prédécesseurs avaient enseignées, il ne fallait pas désespérer de les voir eux

ter, et il a adressé au défenseur du néopéripatétisme une lettre dont nous extrayons les lignes suivantes :

« D'après cet exposé (fait par le P. Ramière), ce sont les *Annales de Philosophie* qui seraient responsables de cette théorie condamnée à Rome. Directeur des *Annales*, je ne puis accepter cette position qui est contraire à la réalité.

» Vous auriez à peu près été exact si vous aviez nommé l'auteur qui a signé l'article et qui n'est autre qu'un de vos anciens confrères, le très-savant P. Moigno. Alors (en 1839) votre Compagnie avait adopté les *Annales* pour publier les travaux de vos Pères..... Quand le P. Moigno m'offrit le sien, je refusai d'abord de le publier ; alors il me fit observer que cette théorie avait été enseignée longtemps dans une des maisons du noviciat de votre Ordre, qu'elle avait été envoyée à Rome à votre général, qui l'avait fait examiner, et qu'on avait reconnu qu'elle était très-soutenable, et qu'il serait utile de la publier, et il me mit ces approbations entre les mains. Je dus céder à ces raisons ; mais j'exigeai d'abord qu'il signât l'article et qu'il fît mention de cette approbation de ses supérieurs. C'est en effet ce qu'il a fait ; car voici ce qu'on lit au commencement de cet article :

« Il y a quelques années, aidé des inspirations et des conseils d'un maître habile, j'avais essayé, dans un Cours, de soulever un coin du voile et de répondre aux objections entassées contre la possibilité de la Création, en éclairant la question fondamentale des rapports de l'être fini de la créature, à l'Etre infini du Créateur.... Plus tard, loin du champ des disputes théologiques, dans le calme de la solitude, je méditai de nouveau cet important sujet, et j'écrivis cette dissertation. Je désirais ardemment qu'elle pût être soumise à l'examen de quelques savants théologiens. Mes vœux ont été exaucés, et mon faible essai m'est revenu avec le jugement de trois examinateurs. Je ne puis citer ici leur opinion, exprimée en termes beaucoup trop flatteurs ; qu'il me soit permis de dire qu'ils n'ont trouvé dans ce travail l'ombre d'aucune erreur ; qu'ils ont bien voulu croire qu'il jetait quelque jour sur une matière si délicate, et qu'à l'aide des mêmes principes, on pouvait espérer d'approfondir d'autres questions non moins fondamentales. Un des juges a même exprimé le vœu que cet essai fût bientôt publié dans un recueil périodique. » (Nov. 1863, p. 369).

M. Bonnetty donne ensuite d'autres détails inutiles pour le sujet qui nous occupe, et demande qu' « après cet exposé, » le révérend Père « ne fasse plus peser sur les *Annales de philosophie*, la responsabilité de cette théorie, ni la condamnation du Saint-Office. » Le rédacteur des *Annales* nous fait connaître ensuite la réponse qu'il obtint. Il s'exprime ainsi : « Le P. Ramière, dans une lettre datée du séminaire de Vals, 10 octobre 1863, nous dit : « Je suis loin de trouver » étrange que vous teniez à dégager complètement la *Revue*, que vous dirigez, de » toute responsabilité à l'égard des doctrines exposées dans cet article. » Puis il nous demande, par diverses raisons, de ne pas tenir à l'insertion de notre lettre ;

ou leurs successeurs changer encore, et professer un jour l'Ontologisme que quelques jésuites se sont en ce moment donné la mission de combattre. Ai-je, dans ces paroles, imputé à la Com-

il nous promet la publication d'une note qui *dissipera jusqu'au moindre soupçon* qu'il aurait pu faire naître contre les *Annales*. Cette note parut dans le cahier du 25 octobre ; elle est conçue en ces termes : « A propos d'une indication con-
» tenue dans notre première lettre, M. le Directeur des *Annales de philosophie*
» *chrétienne* nous a fait l'honneur de nous écrire pour nous prouver qu'il serait
» injuste de faire peser sur la direction de cette Revue la responsabilité d'un
» travail qu'elle n'avait consenti à insérer qu'après avoir reçu de son auteur les
» garanties les plus satisfaisantes. Nous nous empressons de donner acte à
» M. Bonnetty de cette déclaration qui, au moins pour ce qui nous regarde, était
» complètement superflue. Obligé par les attaques de nos adversaires de men-
» tionner de nouveau un fait sur lequel il nous aurait été beaucoup plus agréable
» de ne pas revenir, nous nous sommes efforcés de le faire de manière à mettre
» complètement hors de cause la pureté des intentions de toutes les personnes
» intéressées (*Lettres*, p. 19). »

Il nous semble que le P. Ramière aurait dû ne pas s'opposer « à l'insertion de la lettre » de M. Bonnetty dans la *Revue du Monde*, et nous croyons que « les diverses raisons » qui l'ont porté à demander grâce auraient été publiées très-utilement. Elles auraient donné raison à l'auteur de la *Défense*, et les confrères du révérend Père qui n'ont pas lu ce livre, auraient reconnu l'inhabileté du malencontreux néopéripatéticien, et jugé, comme il convient, la mauvaise inspiration qui l'a porté à soulever une pierre qui devait lui retomber sur la tête. Quant à la note qui devait « dissiper jusqu'au moindre soupçon » amené dans les esprits par les procédés du P. Ramière, nous n'y voyons rien qui dégage M. Bonnetty. C'est également la pensée de ce dernier qui a cru devoir l'exprimer dans les termes suivants : « Cette explication est loin de nous satisfaire; elle laisse croire que les *garanties* qui nous furent offertes, emportèrent notre assentiment, non pas seulement à la publication, mais à la vérité de la doctrine » (*Ibid.*, p. 371).

D'ailleurs, ce n'est pas pour le P. Ramière que M. Bonnetty demandait qu'on donnât une certaine publicité à sa déclaration. Cette déclaration était évidemment « superflue » pour le révérend Père ; M. Bonnetty le savait bien. Le jésuite dit, il est vrai, que l'auteur de la dissertation a donné au directeur des *Annales* « les garanties les plus satisfaisantes. » Mais que prouve cette affirmation du P. Ramière? Suffit-elle pour désabuser les lecteurs de la *Revue du Monde*. Nous ne le pensons pas, et nous croyons que la responsabilité du rédacteur des *Annales* ne peut être mise hors de cause que par un exposé des faits. Sans cela on ne comprend pas quelles « garanties » ont pu empêcher M. Bonnetty de faire usage de son jugement. Mais, enfin, quoique peu flatté du sans-façon avec lequel le P. Ramière le traite, M. Bonnetty « passe condamnation sur le grave préjudice qui pouvait résulter pour les *Annales* de l'inculpation erronée d'avoir soutenu le panthéisme » (déc. 1863, p. 474), et, après avoir loué le P. Ramière d'avoir

pagnie de Jésus « une versatilité démentie par toute son histoire ? » Le fait sur lequel je m'appuie a-t-il été démenti ? Non, il est on ne peut plus avéré ; et je ne vois rien, dès lors, qui s'oppose à

« retiré lui-même quelques propositions qui, à son insu, contenaient la même erreur » (*Ibid.*), il se « contente » de la note du révérend Père, et il s'en va guerroyant avec lui contre l'Ontologisme.

Je saisis en passant l'occasion qui s'offre à moi pour détromper ceux des lecteurs des *Annales* qui pourraient avoir accepté de confiance quelques accusations de M. Bonnetty à l'égard des ouvrages que j'ai publiés. En ce qui concerne la *Défense*, il trouve que j'ai eu tort de mettre « au nombre des péchés » la négation de l'Ontologisme (décembre 1863, p. 437). J'ai, en effet, la bonhomie de croire que la calomnie est répréhensible et je pense également que celui qui propage l'erreur fait mal. Je prie le lecteur de me pardonner cette faiblesse. A la page 452, lorsque mon contradicteur cite un passage de mon livre où je parle de « l'infaillibilité des *connaissances* humaines, » par une faute d'impression qui dénature ma pensée, il met « l'infaillibilité des *choses* humaines. » A propos d'un passage de saint Augustin que j'ai cité pour montrer que le saint Docteur accorde à notre âme une connaissance *immédiate* de Dieu, M. Bonnetty suppose que j'ai apporté ce témoignage pour prouver l'*innéité* de l'idée de Dieu, et il me rappelle ce que je sais très-bien, d'ailleurs, qu'il s'agit, dans ce texte, de l'homme parvenu au plein exercice de sa raison. Or, je suis tout à fait de cet avis et je n'ai jamais dit que ce texte voulût dire autre chose.

Plus loin, M. Bonnetty m'accuse de dénaturer « la notion du rationalisme, » parce que, me bornant au sujet que je traitais, je me suis contenté de le réfuter en tant qu'il est une négation du surnaturel. Puis, parce que j'ai dit que, sur la question de l'origine de nos connaissances rationnelles, il faut unir la pensée d'Aristote et celle de Platon, M. Bonnetty s'écrie : « C'est dans le sein de deux païens, qu'un prêtre catholique nous invite de chercher la vérité » (déc. 1863, p. 440). Je ne suis pas, au reste, le seul auquel le terrible traditionaliste adresse ce reproche ; D. Gardereau, le P. Ramière et M. Ubaghs sont accusés d'être tombés dans la même faute ; c'est d'eux et de moi que M. Bonnetty dit : « En définitive, les professeurs catholiques nous laissent entre les bras de deux païens » (*Ibid.*, p. 446). Pauvre M. Bonnetty ! Il paraît cependant qu'un païen lui a volé aussi son système, et j'ignore comment il pourra se consoler d'être jeté dans « le sein » ou « entre les bras » d'un païen par Mgr de Montauban lui-même. Voici, en effet, comment Sa Grandeur, dans un écrit publié, il y a quelques mois à peine, a trouvé dans Cicéron la thèse fondamentale du traditionalisme. Après avoir dit que, pour les grandes vérités intellectuelles et morales, nous avons, outre l'enseignement chrétien, une croyance constante, unanime et perpétuelle de l'humanité, Mgr Doney ajoute : « Cela nous suffit pour n'avoir qu'une médiocre confiance dans celui qui, même de bonne foi, penserait et dirait le contraire, *et nous nous en tenons à la sentence cicéronienne : In omni re, consensio omnium gentium lex naturæ putanda est* » (*Lettre sur l'enseignement de la philosophie*, p. 21, voy. aussi p. 4). Plus loin, le savant Prélat ne craint pas d'en appeler,

ce que je manifeste mon espérance de voir les supérieurs de cette Compagnie changer encore dans l'avenir. J'ai pensé que l'heure des résolutions irrévocables n'était pas encore venue, et il est bien

sur d'autres points, au témoignage de deux païens. « Nous voyons, dit-il, Platon affirmer que nulle société, n'a jamais existé, sans que la religion lui servît de base. Après lui, Plutarque pensait encore que vouloir se passer de religion, ce serait vouloir construire une cité en l'air » (*Ibid.*, p. 46). Je crains bien que Mgr de Montauban n'ait à redouter de se voir accuser, lui aussi, par M. Bonnetty d'avoir été perverti par la lecture des *classiques*.

M. Bonnetty attaque aussi une philosophie composée d'extraits de S. Augustin dont j'ai donné une nouvelle édition. Mon grave critique me demande ce qui prouve que l'ouvrage est plutôt ontologiste que janséniste. Je réponds sans peine que l'ouvrage lui-même le prouve. Si l'on ne peut connaître les pensées d'un auteur en rapportant les pages même de ses écrits, il faut renoncer à toute discussion. Mais il se rencontre que, d'après une de mes observations, le P. André Martin, qui a composé cet ouvrage, avait regardé comme appartenant à l'ordre surnaturel des textes qui indiquent seulement des rapports naturels de l'homme avec Dieu ; et M. Bonnetty en conclut que si le Père de l'Oratoire s'est trompé en faisant de S. Augustin un baïaniste, il n'y a rien qui lui prouve que je ne me trompe pas en faisant de ce saint Docteur un ontologiste. A cela je réponds que le P. Martin est d'accord avec S. Bonaventure, Bossuet, Fénelon, Leibniz (Voy. *Défense*, p. 15) et avec tous ceux qui ont lu S. Augustin, pour reconnaître que, d'après le saint Docteur, Dieu est la lumière qui éclaire nos intelligences. Seulement, le P. Martin a cru que tout rapport immédiat avec Dieu était surnaturel, et il en a conclu que la lumière intelligible était un don gratuit et surnaturel. Cette erreur vient de ce que beaucoup de théologiens ne croyaient pas qu'il pût y avoir une vue naturelle de Dieu. Mais il reste toujours que, d'après S. Augustin, toute intelligence a une certaine vue de Dieu et des idées générales en lui ; d'où il suit qu'il est bien vrai que S. Augustin est ontologiste.

Ailleurs, M. Bonnetty, qui traduit *necnon* par *aujourd'hui* (p. 429 et 430), ce qui ne prouve pas qu'il soit très-fort sur la langue latine, m'attribue une pensée fort ridicule, par un procédé de falsification dont je ne lui fais pas mon compliment. Il traduit ainsi (p. 434) un passage de la préface de cette *Philosophia S. Augustini* : « Les malheureux ! ils ont osé déclarer la guerre à l'Ontologisme, heureusement que Dieu a suscité des hommes forts... Heureusement aussi que moi et malgré moi j'ai bien montré que leurs argumentations sont pulvérisées et vaines.... » J'avais dit (p. IX) : *Excitavit ergò Deus etiam ævo nostro viros strenuos..... Horum omnium exemplo, et ego, quamvis id noluissem, huic pugnæ me commisi. Pro ingenii mei tenuitate, quantâ brevitate et claritate potui, principium intellectionis idearum in Deo, alio in loco declaravi*, etc. On trouvera difficilement dans ce passage la sottise que me prête M. Bonnetty, mais cet aimable écrivain doit avoir employé, pour cette traduction, quelque traître (*traduttore, traditore*) qui s'est moqué de lui et de ses lecteurs.

Enfin M. Bonnetty dit que j'appartiens à une « petite école qui s'est formée à

évident que le général n'étant pas infaillible, de tels changements restent toujours possibles. Cette réflexion est douloureuse, mais elle est inévitable.

Ainsi, je n'ai rien imputé faussement à la Compagnie de Jésus. Je me suis borné à tirer les conséquences immédiates de quelques faits qui se trouvent amenés dans la discussion par les maladresses du P. Ramière. Si ces conséquences sont justes comme le révérend Père est obligé d'en convenir, ce n'est pas ma faute si elles renferment quelque chose de désobligeant pour quelques jésuites, et il n'y avait pas de quoi me signaler comme un ennemi de l'Ordre de Saint-Ignace. J'apprécie, du reste, cet Institut à sa juste valeur. J'ai de la vénération ou de l'estime pour un grand nombre de ses membres. Je lui ai donné et je lui donne encore des gages sérieux d'une bonne amitié [1]; j'ai, en un mot, plus

Toulouse, qui s'appelle elle-même le *Rationalisme chrétien* (p. 473). » Or, j'ai dit dans un livre que M. Bonnetty a critiqué : « Nous n'appartenons ni au camp des Traditionalistes, ni à celui des Rationalistes : nous sommes *rationnels* en philosophie et *traditionnels* dans le domaine de la révélation (*Préf.*, p. XIX). » Je réprouve, d'ailleurs, au même endroit, les appellations de *semi-rationalistes* et de *rationalistes catholiques* que les Traditionalistes cherchent à donner aux philosophes catholiques qui ne sont pas de leur école.

Attaquant enfin ce dernier ouvrage (*Cours de philosophie*), M. Bonnetty ne comprend pas pourquoi les ontologistes demandent, dans l'âme humaine, « une connaissance *directe* qui n'est pas réfléchie » (p. 437). Les ontologistes lui répondent que c'est pour rendre possible la connaissance réfléchie elle-même, et ils en démontrent l'existence. M. Bonnetty me blâme ensuite de n'avoir pas dit que S. Thomas soutenait que notre âme est une *table rase* (435). Or, si je ne l'ai pas dit, c'est que S. Thomas n'affirme ce défaut d'acte inné que de l'*intellect passif* dont je ne me suis pas encore occupé. S. Thomas, en effet, ne dit pas que l'âme humaine est à l'état d'une table rase, mais il le dit de « l'intellect possible, » considéré ici comme distingué de « l'intellect agent. » Je n'ai, d'ailleurs, parlé jusqu'à présent, dans mon livre, que de l'intellect agent, et je ne l'ai même envisagé encore que comme intellect *actif*. Il est vrai que M. Bonnetty ne veut pas qu'une philosophie soit trop longue ; mais il est facile de voir qu'en la simplifiant, comme il le fait, il l'embrouille. Le rédacteur des *Annales* dit encore que j'ai oublié de dire « si l'homme n'est pas social, élevé, instruit, formé, et enrichi du langage par la société » (p. 435). Mais, puisqu'il a calculé le nombre de volumes qu'aura mon *Cours de philosophie*, il aurait pu comprendre que je saurai réserver une place pour traiter convenablement cette question. Je lui promets de lui donner, lorsque j'aurai à la résoudre, une ample satisfaction.

[1] Que le P. Ramière veuille bien se renseigner auprès du P. Procureur des jésuites de la province de Toulouse, et il reconnaîtra l'exactitude de ce que je dis. Sachant que ma mémoire ne garde pas l'injure, ce P. Procureur n'a pas hésité,

d'attachement pour son Ordre que le P. Ramière n'en a lui-même, et je le prouve en combattant ce jésuite et les quelques individus qui, avec lui, poussent leur mère dans un abîme, et la compromettent par les imprudences de leurs paroles.

Quand même, au reste, sans accuser la Compagnie de Jésus de « versatilité, » j'aurais dit qu'elle n'a pas toujours soutenu le péripatétisme qu'un de ses membres veut aujourd'hui imposer à toutes les écoles catholiques, je ne vois pas ce que l'on pourrait trouver à redire dans cette affirmation. N'y a-t-il donc pas eu des jésuites qui ont jugé plus sévèrement que moi les doctrines péripatéticiennes professées jadis dans leur Compagnie. Le P. Ramière en appelle à l'histoire; il m'est facile de le suivre sur ce terrain, et, sans fouiller bien longtemps, en dépouillant le passé, j'y trouve bien vite la justification de ce que j'ai avancé sur la possibilité d'un changement dans les théories philosophiques de la Compagnie de Jésus. Je prierai donc le jésuite néopéripatéticien de vouloir relire, à tête reposée, le *Discours* publié en 1755 dans lequel le P. Guénard expose et approuve la révolution opérée dans la philosophie par Descartes. Je n'imagine pas qu'après l'avoir parcouru il ose soutenir encore que les jésuites ont toujours partagé son admiration pour la philosophie scholastique (1).

il y a deux mois à peine, après la publication des *Lettres*, à venir me demander un service important que, de mon côté, je n'ai pas non plus hésité à lui rendre. Si j'en parle ici, c'est que je tiens à ne rien avancer sans preuves.

(1) Voici le jugement que ce jésuite porte sur le péripatétisme et sur Descartes : « Il est aisé de compter les hommes qui n'ont pensé d'après personne, et qui ont fait penser d'après eux le genre humain. Seuls et la tête levée, on les voit marcher sur les hauteurs, tout le reste des philosophes suit comme un troupeau. N'est-ce pas la lâcheté d'esprit qu'il faut accuser d'avoir prolongé l'enfance du monde et des sciences? Adorateurs stupides de l'antiquité, les philosophes ont rampé durant vingt siècles sur les traces des premiers maîtres. La raison condamnée au silence faisait parler l'autorité : aussi rien ne s'éclaircissait dans l'univers; et l'esprit humain, après s'être traîné mille ans sur les vestiges d'Aristote, se trouvait encore aussi loin de la vérité.

» Enfin parut en France un génie puissant et hardi, qui entreprit de secouer le joug du prince de l'école. Cet homme nouveau vint dire aux autres hommes que, pour être philosophe, il ne suffisait pas de croire, mais qu'il fallait penser. A cette parole toutes les écoles se troublèrent; une vieille maxime régnait encore : *Ipse dixit*, le maître l'a dit. Cette maxime d'esclave irrita tous les philosophes contre le père de la philosophie pensante, elle le persécuta comme novateur et impie, le chassa de royaume en royaume, et l'on vit Descartes s'enfuir, emportant avec lui la vérité, qui, par malheur, ne pouvait être ancienne en naissant.

Mon adversaire dira-t-il que ce Discours est dû à un jésuite isolé; qu'il ne rapporte pas l'esprit de son ordre à cette époque? Qu'il prouve donc qu'on l'a désavoué. D'ailleurs, nous pouvons faire intervenir d'autres témoins qui nous feront connaître la pensée de sa compagnie. Ainsi, par exemple, le P. Buffier qui écrivait au commencement du XVIIIe siècle, et que son attachement aux sophismes de Locke empêcha d'être cartésien, s'exprime cependant en ces termes : « On est redevable à Descartes d'une manière de philosopher méthodique, dont l'usage s'est établi à son occasion ou à son exemple » (*Traité des premières vérités,* n° 5); et plus loin : « Lorsque Descartes parut, la philosophie, sous beaucoup de grands mots, disait des choses peu intelligibles : c'est ce que lui et les siens ont fait apercevoir aisément et avec succès » (*Ibid.*, n° 493).

Ce n'est pas, au reste, une opinion qui ait été tenue par les seuls PP. Guénard et Buffier, et nous trouvons d'autres jésuites qui ont vivement manifesté leur dégoût pour une philosophie qui avait été adoptée par leur compagnie; il nous suffira, pour le prouver, de citer les rédacteurs du *Journal de Trévoux*. Que le P. Ramière parcoure les Mémoires de ces religieux; il verra que les jésuites n'ont pas toujours pris en dédain les travaux de Descartes. Pour lui épargner la peine de faire des recherches qui ne sont pas dans ses habitudes, je vais transcrire ici quelques passages qui

Cependant, malgré les cris et la fureur de l'ignorance, il refusa toujours de jurer que les anciens fussent la raison souveraine; il prouva même que ses persécuteurs ne savaient rien, et qu'ils devaient désapprendre ce qu'ils croyaient savoir. Disciple de la lumière, au lieu d'interroger les morts et les dieux de l'école, il ne consulta que les idées claires et distinctes, la nature et l'évidence. Par ses méditations profondes, il tira toutes les sciences du chaos; et par un coup de génie plus grand encore, il montra le secours mutuel qu'elles doivent se prêter; il les enchaîna toutes ensemble, les éleva les unes sur les autres; et, se plaçant ensuite sur cette hauteur, il marcha, avec toutes les forces de l'esprit humain ainsi rassemblées, à la découverte de ces grandes vérités que d'autres plus heureux sont venus enlever après lui, mais en suivant les sentiers de lumière que Descartes avait tracés.

» Ce furent donc le courage et la fierté d'un seul esprit qui causèrent dans les sciences cette heureuse et mémorable révolution dont nous goûtons aujourd'hui les avantages avec une superbe ingratitude. Il fallait aux sciences un homme qui osât conjurer tout seul avec son génie contre les anciens tyrans de la raison, qui osât fouler aux pieds ces idoles que tant de siècles avaient adorées. Descartes se trouvait enfermé dans le labyrinthe avec tous les autres philosophes; mais il se fit lui-même des ailes, et, il s'envola, frayant ainsi une route nouvelle à la raison captive. »

suffiront, je l'espère, pour l'éclairer. Voici d'abord ce qu'on lit, en mars 1736, aux *Nouvelles littéraires,* sous la rubrique de *Rome*: « Un philosophe zélé pour le péripatétisme vient de publier un ouvrage, où il entreprend d'élever l'ancienne philosophie sur les débris de la nouvelle, et du Cartésianisme : *Agnani Philosophiæ Neapoleæ liber prodromus, contra Novistas et Cartistas, Romæ* 1735. Ce titre est d'un goût à ne pas prévenir les gens de Lettres en faveur du Livre et de l'Auteur. » Quelques années après, les révérends Pères expliquant beaucoup mieux leur pensée à ce sujet, s'expriment en ces termes : « Il est dû de justes éloges aux nouveaux philosophes pour avoir débarrassé la Philosophie de je ne sais combien d'entités, de formalités, et d'autres termes qui ne signifient rien, et avec quoi, quand on les savait et qu'on les prononçait dans les Ecoles d'un ton d'autorité, on se persuadait être savant » (J. de Trév., janvier 1747, p. 185).

Ailleurs, ces mêmes journalistes, analysant un livre du jésuite espagnol Aymerich (*Prolusiones philosophicæ*), s'expriment dans les termes suivants : « Son premier discours roule sur l'*empire de la mode même en philosophie.* L'auteur fait voir la succession des systèmes philosophiques, et les changements qui sont arrivés dans le monde à cet égard. L'aristotélisme, par exemple, a régné longtemps ; mais, dit l'Auteur, les Anglais et les Français l'ont détruit enfin dans leur patrie. Les chefs de cette entreprise ont été Bacon pour l'Angleterre, Descartes et Gassendi pour la France. L'*Espagne seule,* continue-t-il, *est restée fidèle à Aristote, et l'a défendu tout de son mieux.*

« Mais cette fidélité pour Aristote ne va pas au point de suivre ses Commentateurs : on trouve ici un discours fort judicieux pour faire voir que les Professeurs de Philosophie doivent se garder extrêmement d'étudier Aristote dans les livres des Arabes, qui l'ont tellement défiguré, qu'*ils ont fait du Prince des Philosophes un Sophiste, et du vrai amateur de la Sagesse un Disputeur minutieux.* En effet, Aristote ne s'est jamais mêlé de mille objets inutiles dont on s'occupe dans les Ecoles, comme du *non-être,* de l'*être de raison,* des *secondes intentions,* etc. (1). Les philosophes, qui tiennent compte de ces minuties, ressemblent à cet empereur

(1) Les jésuites de Trévoux rejettent donc les secondes intentions qui sont les *intentiones universalitatis* de la philosophie thomiste. Ils trouvent, d'ailleurs, que les êtres de raison sont des abstractions vides de sens ; et cependant, d'après les thomistes, la logique avait pour objet ces êtres de raison (*entia rationis*), ou, du moins, ces êtres jouaient un grand rôle dans leur philosophie.

qui, négligeant les affaires du gouvernement, s'amusait à prendre des mouches » (Avril 1757, p. 775).

Ces mêmes jésuites disent encore à la pag. 779 : « L'auteur (le jésuite Aymerich) croit que la philosophie sera bonne, quand on fera un accord de l'ancienne avec la nouvelle; c'est la matière d'un Discours, où il reste peut-être trop de vestiges du Péripatétisme inutile. On n'y oublie pas le point très-délicat des préjugés; l'Auteur convient qu'il n'est point aisé de les combattre : cependant la vérité a des droits supérieurs; le Philosophe qui entre dans la carrière, contracte l'obligation de dire et d'enseigner ce qu'il y a de mieux et de plus sûr, indépendamment de la coutume et des routines établies : mais il y a en tout ceci des égards et des attentions à observer; il ne faut pas s'élever contre toute autorité philosophique, et il faut encore moins sacrifier le vrai à l'autorité. C'est une sage liberté qui est la route du succès en cette matière. »

A propos de la *Metaphysica ad usum Scholæ* de Seguy, professeur de l'Université de Paris, les journalistes de Trévoux s'expriment encore sur les philosophes scholastiques de manière à faire comprendre qu'ils n'ont guère conservé de l'admiration pour leurs œuvres. « On peut revoir, disent-ils, les livres des vieux métaphysiciens. Quelles longueurs, quelles subtilités et quel langage! La Métaphysique de l'Ecole est infiniment meilleure aujourd'hui... Jugeons-en par le livre qui s'annonce ici » (Mars 1759, p. 708).

Un article plus précis, par lequel nous terminerons, est celui qui nous donne un jugement des RR. PP. de Trévoux sur le traité des sensations de Condillac. Refusant d'adhérer à quelques opinions du théoricien sensualiste, ils avouent que Condillac s'est trompé sur le point capital de l'origine des idées (subjectives) ou des perceptions universelles. Or, on ne doit pas oublier que les Pères Liberatore et Ramière extraient leurs objets universels des individualités saisies par les sens; de sorte, qu'au fond, leur système ne diffère pas de la philosophie des sensations transformées. On va le voir, d'ailleurs, dans ces lignes qui les condamnent eux et leur maître. Voici ce que nous lisons dans les *Mémoires* : « *Sensations, sentiments, idées,* tous ces termes sont ici trop souvent confondus : mais ce n'est pas ce qui nous arrête; c'est la méthode, c'est le mécanisme qu'on emploie pour extraire des sensations, les idées abstraites, ou plutôt c'est la possibilité de cette opération. Dans les sensations, tout est purement concret et individuel; rien n'est vague, ou général, ni par conséquent abstrait : quand on les a dépouillées des éléments, dont elles sont l'aggrégat ou la concrétion, il ne reste rien de leur être, ni de leurs attributs. Ce n'est

donc point de leur sein que peut éclore le germe des idées abstraites. Ces idées habitent, pour ainsi dire, dans une région supérieure aux sensations, il faut s'élever au-dessus des sens pour y atteindre, et le plus grand obstacle à cet essor, vient de la part des sens et de leur commerce. Les sensations ne peuvent donc être un miroir, où l'âme contemple les idées abstraites; elles ne sont tout au plus qu'une occasion dont l'âme profite pour s'envoler, s'il est encore permis de parler ainsi, dans les espaces intelligibles : elle n'y parvient qu'après avoir franchi l'immense intervalle, qui les sépare des espaces sensibles. En un mot, l'abstrait est trop supérieur au concret pour en dépendre. Si nous avions le loisir d'approfondir ici ces spéculations métaphysiques, les principes de M. L. D. C. sur les idées absolues et relatives, sur celles du fini et de l'infini, du temps et de l'espace, nous engageraient dans des discussions polémiques, dont nous nous abstenons volontiers : avec un Métaphysicien de ce mérite, on n'est pas tenté de multiplier les sujets de disputes sans de graves nécessités » (Mars 1755, p. 663).

En lisant ces lignes, on sent, je ne crains pas de le dire, que si le jésuite qui les a écrites n'avait pas été gêné par les Dutertres de sa Compagnie, il aurait dit, en parlant de « ces espaces intelligibles, » de « cette région supérieure » où germent « les idées abstraites, » comme le célèbre P. André (t. 2, p. 157) : « Avouez que pour découvrir la vérité dans sa source, il faut sortir de nous-mêmes pour contempler une lumière préexistante à nos esprits, et toujours subsistante en elle-même ; cette lumière éternelle dont il est écrit : *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (Joan. 1). »

En voilà bien assez, je crois, pour répondre au reproche qui m'a été adressé. Si le P. Ramière veut bien ne pas se laisser aveugler dans les liens d'une fausse histoire et de quelques traditions puériles, il reconnaîtra que les anciens jésuites avaient abandonné les théories que quelques-uns de leurs frères exhument aujourd'hui, pour les présenter aux penseurs du XIXe siècle. C'est une vérité que toutes les flatteries et toutes les illusions du monde ne détruiront pas. Aussi, croyons-nous que les anciens jésuites ne reconnaîtraient pas des membres de leur Compagnie dans les auteurs de ces traités de philosophie qui portent le signe d'une barbarie renouvelée. Le P. Ramière qui n'aime pas qu'on accuse son ordre de « versatilité, » devrait penser et parler comme ses anciens confrères; il devrait comprendre que si des hommes élevés dans le péripatétisme du moyen-âge et qui connaissaient cette philosophie beaucoup mieux que lui, ont cru devoir l'aban-

donner, c'est qu'ils ont compris qu'elle n'avait aucun souffle de vie. Donc, quand même j'aurais dit que les jésuites n'ont pas toujours été aussi raides et aussi revêches, dans la pratique, que dans les théories que contiennent les *Lettres sur l'Unité*, on n'était pas autorisé par là même à représenter mon livre comme un manifeste violent contre la Compagnie de Jésus.

IV. Venons en donc aux autres accusations que le P. Ramière articule contre moi. J'avais dit, ainsi que nous l'avons vu plus haut, qu'une « théorie sur la création, » approuvée et publiée par quelques membres de la Compagnie de Jésus, a été, depuis, déclarée panthéiste par le P. Ramière. Voici ce que nous répond le critique sensualiste :

Que, dans un moment où la France entière avait oublié les traditions scolastiques, quelques professeurs de l'un de nos séminaires aient cru, avec tant d'autres esprits éminents, ne pouvoir mieux triompher du matérialisme, qu'au moyen des principes de Descartes; que l'un d'eux, poussant plus loin que les autres l'application de ces principes, ait obtenu l'autorisation de publier une théorie, dont alors personne ne soupçonnait le danger : voilà, certes, ce qui n'a lieu d'étonner personne. Mais ce qu'on aurait dû dire pour être juste, c'est que l'autorité supérieure de la Compagnie n'a pas été plutôt éclairée sur le véritable état des choses, que la doctrine en question a été vigoureusement réfutée par celui-là même qui représentait la France auprès du chef de la société. Ce que l'on aurait dû ajouter, c'est que les vrais enfants de saint Ignace n'ont pas hésité un instant à obéir généreusement à la voix de leur supérieur, lorsqu'il leur a rappelé les prescriptions si sages du saint Fondateur, relativement aux doctrines. Se tromper, c'est le lot commun de tous les hommes, des religieux comme des autres; mais savoir corriger son erreur suppose, dans les corps aussi bien que dans les individus, une énergie de bonne volonté qui n'est pas tout à fait aussi commune que la faiblesse d'où procède l'erreur. La Compagnie de Jésus n'a donc pas trop à rougir des changements imputés à tort ou à raison à l'un de ses séminaires ; et ce ne serait pas faire un souhait trop déshonorant aux communautés qui auraient subi l'influence contre laquelle elle a réagi, que de leur souhaiter assez d'énergie pour imiter cette réaction salutaire (pag. 5).

Nous avons vu s'il est vrai que la Révolution ait interrompu, en France, le fil de la philosophie scholastique et nous savons également si les anciens jésuites ont, comme le P. Ramière compte le faire, — « trouvé dans la doctrine scholastique la pleine satisfaction de leurs tendances spiritualistes » (p. 7). Quoi que l'on fasse et que l'on dise, tout le monde sait aujourd'hui que l'Ordre de saint Ignace, avant sa suppression, avait abandonné le péripatétisme.

Depuis le rétablissement des PP. jésuites, il résulte, de l'aveu du P. Ramière, que « quelques professeurs de l'un de leurs séminaires » avaient cru devoir adopter « le cartésianisme. » Je ne trouve pas beaucoup de franchise dans cet aveu, et il ne serait pas difficile de citer quelque autre scholasticat où « le cartésianisme » a également été enseigné avec succès. S'il m'est permis, d'ailleurs, de réveiller, dans l'esprit du révérend Père, le souvenir d'un passé qui n'est pas très-éloigné et dont il paraît fort ignorant, je lui ferai remarquer que, dès 1816, le cartésianisme a été introduit dans les petits séminaires qui furent supprimés en 1828 par les fameuses ordonnances. On a enseigné, en effet, dans ces maisons d'éducation la philosophie de Lyon ou des cahiers faits dans le sens de cette philosophie. Plus tard, à Fribourg et à Brugelette, dans d'autres établissements des jésuites, on a fait connaître aux élèves toute autre chose que le péripatétisme. Lorsque les jésuites ont ouvert des colléges en France, en 1850, ils y ont introduit les *Institutiones* du P. Rothenflue (1), la philosophie de Lyon et ensuite celle du P. Fournier qui est une reproduction délayée de cette dernière. L'ouvrage du P. Fournier a été laissé entre les mains des jeunes gens jusqu'à ce que l'édition ait été épuisée, c'est-à-dire jusqu'en 1862.

Quoi qu'il en soit, je n'avais pas dit un mot au sujet de ce « cartésianisme » de la Compagnie, et dès lors je ne comprends pas comment le P. Ramière est amené à prétendre que j'aurais « dû dire, pour être juste,... que la doctrine en question a été vigoureusement réfutée par celui qui représentait la France auprès du chef de la société, » et que « les vrais enfants de saint Ignace n'ont pas hésité un instant à obéir généreusement à la voix de leur supérieur. » Je ne vois pas, en effet, pourquoi j'avais besoin

(1) Ce jésuite enseigne (tom. 2, p. 181) « qu'il n'y a qu'une idée innée et que cette idée est l'idée de l'Etre simplement » (*Unicam tantùm ideam, nempè ideam* τοῦ ESSE SIMPLICITER *immediatè à ratione percipi*). Il prouve cette thèse, page 196, et il dit que, par « l'idée de l'Etre simplement, » il entend « non pas l'idée de l'être en général, mais l'idée de l'Etre absolu : » *Ut hìc prævìè notio accurata habeatur, quid per* IDEAM τοῦ ESSE SIMPLICITER *intelligam, animadverto, ideam* τοῦ *esse simpliciter nullatenus esse* IDEAM τοῦ ESSE GENERICI *aut* GENERIS SUPREMI, *sed esse* IDEAM ENTIS ABSOLUTI, *cui* ESSE SIMPLICITER, SINE ULLA MODIFICABILITATE, *adeoque sine ullâ restrictione* ACTU *competat* (*Ibid.*, note). Ailleurs (tom. 2, p. 205), le P. Rothenflue prouve la thèse suivante : *Deus, implicitè per ideam* τοῦ *esse simpliciter, immediatè à ratione perceptus est norma primæva omnis cognitionis.*

de dire tout cela. M'était-il échappé d'affirmer qu'il y avait chez les jésuites des conflits, des querelles, des intrigues, des divisions intestines? Ai-je dit que des mesures prises par le Général ont provoqué de la résistance? Je n'ai pas même eu la pensée de m'occuper de ces choses-là. Mais le P. Ramière voit tant de choses dans son imagination!

Le révérend Père prétend, d'ailleurs, que l'assistant de France à Rome a « vigoureusement réfuté » la théorie publiée dans les *Annales* avec l'autorisation expresse du Général des jésuites, qui cependant ne fut « éclairé » que plus tard, d'après le P. Ramière, « sur le véritable état des choses. » Mais le champion du sensualisme assure, à tort, que j'aurais dû, « pour être juste, » parler de cette réfutation; et il ne fera jamais voir que cela fût nécessaire. Je restituais à la Compagnie de Jésus la responsabilité de la publication de cette théorie que le P. Ramière déclare panthéiste; je rappelais un fait, et, « pour être juste, » je n'avais pas à parler d'autre chose. D'ailleurs, cette réfutation vigoureuse dont on nous parle, où se trouve-t-elle? Dans quel volume des *Annales* la rencontrerons-nous? C'est bien certainement dans cette revue qu'elle devrait avoir été insérée. Je serais, au reste, fort reconnaissant au P. Ramière, s'il voulait bien m'indiquer quelque part deux lignes de cette réfutation. Quoi qu'il en soit, ce que je sais, c'est que le jésuite auquel on l'attribue faisait fi du système de Copernic et de Galilée; ce que je sais, c'est que ce Père prétendait que le diamètre du soleil n'était pas plus grand que celui de son chapeau; et, quoiqu'il ait combattu le lamennaisianisme avec un zèle dont on doit lui tenir compte, je suis persuadé qu'il n'avait pas profondément creusé dans la philosophie, et que sa théorie idéologique était aussi fausse que son système astronomique.

Le P. Ramière ajoute que « savoir corriger son erreur suppose, dans les corps aussi bien que dans les individus, une énergie de bonne volonté qui n'est pas tout à fait aussi commune que la faiblesse d'où procède l'erreur; » j'approuve fort cette observation. Il s'agit seulement de savoir si c'est bien une erreur que l'on corrige, car si le système que l'on rejette est vrai et si la théorie que l'on adopte était une erreur flagrante, si, en un mot, il n'y a pas la vérité dans le néopéripatétisme que l'on veut imposer d'une façon si étrange, cette énergie serait bien mal employée, et elle n'aurait abouti qu'à amener une douloureuse, une inutile et même une funeste épreuve.

V. En parlant des principaux ontologistes de notre temps, dans un livre où je me voyais obligé de protester contre les enseigne-

ments d'un jésuite qui se donnait comme le mandataire de tous les autres, j'ai dit que, dans l'Institut de Saint-Ignace, « s'il y a quelques Dutertres, on y trouverait plus d'un André. » Je l'ai dit parce que c'est vrai. Que fait le P. Ramière? le nie-t-il? Non; il s'irrite et il m'insulte. Après avoir parlé d'une correspondance du P. André qu'il dit avoir été « habilement exploitée par M. Cousin, » et dans laquelle il trouve qu'on a cherché à nuire au P. André en lui prêtant « un rôle d'héroïque victime de l'intolérance, » il s'attaque enfin à moi, et dit : « Quant à l'auteur de la *Défense,* on ne comprend pas qu'il ait cru se faire honneur en ramassant, pour les lancer de nouveau contre la Compagnie de Jésus, des traits depuis longtemps émoussés. Ce qui est certain, c'est qu'il calomnie bien gratuitement des hommes estimables à tous égards en insinuant qu'ils partagent les sentiments si peu religieux attribués au P. André » (p. 6). Or, je n'ai rien dit de tout ce que me prête le P. Ramière, et il se permet là une impudente calomnie. Je n'ai ni insinué ni fait comprendre en aucune manière que, d'après moi, certains jésuites « partagent les sentiments peu religieux attribués au P. André. » J'ai affirmé qu'il y avait des Andrés, c'est-à-dire des ontologistes parmi les jésuites, quoiqu'il y eût quelques Dutertres; et je maintiens mon dire. Je suis sûr qu'un grand nombre de confrères du P. Ramière, en France, condamnent ses théories sensualistes (1).

(1) Je ne m'explique pas davantage et mon adversaire peut comprendre les motifs de ma réserve. Mais je puis, sans compromettre personne, me servir d'un passage d'une revue que dirigent les RR. PP. jésuites de Paris et qui prouvera suffisamment ce que j'avance. Lorsque en 1857, le P. Ramière fut parvenu, après diverses tentatives infructueuses, à faire admettre dans cette revue un article dans lequel, sous des formes alambiquées, se montrait le bout de l'oreille du néopéripatéticien, les rédacteurs de cette revue refusèrent d'accepter la responsabilité de la doctrine qu'il contient. Or, le P. Ramière y restreint la discussion sur le point qui nous occupe en ce moment; il dit qu'il « veut seulement examiner la question capitale » qui est développée dans la *Connaissance de Dieu* et la *Logique* du P. Gratry, et il s'explique en disant : « Nous voudrions parler du procédé au moyen duquel l'intelligence s'élève à la connaissance de l'Infini » (tom. II, p. 88). On connaît le procédé du philosophe sensualiste à cet égard; et voici ce que lui répondent ses confrères dans une note qui sert en quelque sorte de préface : « Il est un point sur lequel nous différons d'opinion : nous voulons parler de la manière dont notre confrère explique l'existence, en nous, de l'idée de l'infini. » Ainsi les RR. PP. rédacteurs des *Etudes de théologie, de* PHILOSOPHIE *et d'histoire* sont opposés à la solution du P. Ramière; ils ne partagent pas son opinion sur le point capital qui divise l'école sensualiste et les

Il n'a, du reste, jamais été dans ma pensée d'attribuer au P. André des sentiments peu religieux, et le P. Ramière confond ici encore des choses disparates sur lesquelles nous allons avoir à nous expliquer.

VI. Le révérend Père termine son réquisitoire par ces paroles : « Les circonstances présentes, heureuses au moins sous ce rapport, ouvrent trop largement la porte des instituts réguliers pour qu'ils soient condamnés à garder indéfiniment, dans leur sein, des esprits révoltés en secret contre la règle qu'ils avaient librement embrassée » (p. 6, *note*). Je n'ai pas besoin de signaler la pensée venimeuse qui est renfermée dans la queue de cette note, comme le poison que portent certains reptiles. Mais ces jésuites ontologistes auxquels le P. Ramière s'adresse sont au-dessus de ses atteintes, comme je suis au-dessus de ses outrages. Le révérend Père me permettra donc de lui dire que si des hommes connus par leur piété et leur science ont, de nos jours, quitté l'Ordre de saint Ignace, l'ancienne Compagnie n'a rien à envier à la nouvelle, sous ce rapport. De Belzunce, Laffiteau, le docteur Cornet qui, devenu grand-maître de Navarre, fut le guide et l'ami de Bossuet, le controversiste Véron, les historiens Velly et Bérault-Bercastel, l'abbé de Radonvilliers de l'Académie française, et beaucoup d'autres, n'en brillent pas moins au ciel de la religion, de la littérature et de la science, quoiqu'ils se soient éloignés volontairement de l'orbite que les jésuites se sont tracée.

D'ailleurs, le P. Ramière cherche encore ici à décrire « un cercle carré. » Il confond, en effet, très-mal à propos, « la règle » avec des choses qui lui sont étrangères, et il oublie ce que nous disaient un peu plus haut les jésuites de Trévoux, savoir : que « la vérité a des droits supérieurs, » que sans « s'élever contre toute autorité philosophique, il faut encore moins sacrifier le vrai à l'autorité, » et qu'il est permis de philosopher « indépendamment de la coutume et des routines établies. »

philosophes ontologistes; ils ne comprennent pas, en un mot, qu'on puisse parler de l'Infini, lorsqu'on ne connaît que le fini. C'est évidemment confesser l'insuffisance du péripatétisme dans la question présente.

La revue que nous venons de mentionner est devenue depuis les *Etudes religieuses, historiques et littéraires*. Le nom de *philosophie* n'est plus expressément indiqué, et je m'explique très-bien ce retranchement : ne pouvant parler philosophie que dans le sens néopéripatéticien, les révérends Pères de la rue des Postes ont préféré n'en pas parler; ils gardent le silence et ils sauvent ainsi leur dignité. L'histoire tiendra compte à ces jésuites français de l'isolement dans lequel ils ont laissé leur confrère.

Il est, au reste, de toute évidence, qu'en entrant dans un Ordre religieux, on ne compte pas s'inféoder à un homme, à une école philosophique. En devenant jésuite, on n'abdique pas son amour pour la vérité, on ne sacrifie pas son intelligence à une puissance qui, comme toutes les puissances, a besoin d'être limitée par le droit, et qui cesse d'être respectable aussitôt qu'elle devient illégale. Une autorité n'est forte, on le sait, que dans ses limites. Or, nul n'est tenu de reconnaître dans le Général des Jésuites, à l'égard des sujets scientifiques, la parole qui peut seule manifester la vérité et dissiper le mensonge. Le religieux reste, en tout temps, maître de conserver ses opinions aristotéliques, platoniciennes, augustiniennes, cartésiennes, malebranchiennes, leibniziennes, rosminiennes ou autres qui n'ont pas été condamnées par l'Eglise. Rien ne l'oblige à accepter les opinions philosophiques de son Ordre, s'il les trouve fausses ou mensongères.

On comprend que, dans certains cas, on empêche un religieux d'exposer librement en public, une pensée qui contrarie la direction générale imprimée à la Société à laquelle il appartient ; mais sa soumission se réduit alors à un silence respectueux. Vouloir qu'il confesse et admire ce qui répugne à son intelligence est injuste et imprudent.

Le P. Ramière n'a donc pas le droit de flétrir ceux de ses frères qui pensent autrement que lui ; il ne lui est pas permis de s'imaginer que ceux d'entre eux qui n'adoptent pas, comme dogmes, toutes les utopies des Liberatore et des Tongiorgi, doivent être réputés traîtres à l'Eglise et à leur Compagnie. Il est fâcheux que ce jésuite ne comprenne rien à cette sage liberté que nous laisse l'Eglise. Toujours prompt à abandonner ses convictions, surtout lorsqu'il y aurait quelque courage à les défendre, aujourd'hui néopéripatéticien, il serait demain malebranchiste en vertu de la sainte obéissance. Le T. R. Père Général n'aurait qu'à dire un mot, donner un coup de baguette, et le philosophe sensualiste brûlerait ce qu'il adore et adorerait ce qu'il veut brûler. C'est un spectacle qui nous sera donné, je l'espère ; car, nous le savons, le révérend Père a su toujours trouver sa place dans le parti vainqueur, et ce n'est pas pour lui qu'a été composé ce vers : *Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni.* Il serait bien cependant qu'il permît à d'autres d'être d'un avis différent.

Mais laissons enfin de côté toutes ces discussions beaucoup trop personnelles, et, de tout ce que nous avons dit, concluons que, dans un Ordre religieux, on ne doit pas être plus sévère que l'Eglise, et que les supérieurs doivent laisser à chacun de leurs

subordonnés la part de liberté que l'Eglise leur accorde. La leur refuser sera toujours, en effet, aux yeux des hommes sensés, une brutale usurpation et un attentat à leurs droits.

CONCLUSION.

Après avoir passé en revue les difficultés que le P. Ramière a opposées à la philosophie augustinienne, il est temps de tirer la conclusion à laquelle aboutit cet examen. Les lecteurs ont pesé les critiques faites à la *Défense* par le philosophe néopéripatéticien ; ils ont pu voir qu'elles tombent dans la poussière ; qu'elles n'ébranlent pas les principes de l'Ontologisme, et que les vérités constitutives de cette philosophie persistent dans toute leur intégrité. D'où il suit que nous pouvons nous en tenir à la conclusion qui se trouve exposée dans la *Défense de l'Ontologisme*.

Nous avons vu que le P. Ramière n'est pas plus solide dans ses lettres que dans son livre, et que, faute d'études assez compréhensives, il s'est hâté de confondre les systèmes les plus hétérogènes, sans en connaître la valeur. Il n'est pas difficile, au reste, de saisir une des principales causes qui ont amené ce jésuite à imaginer ses argumentations sophistiques : son esprit a été dupe de son cœur. Il a cru que les paroles du coryphée de l'école néopéripatéticienne, en Italie, étaient paroles d'Evangile ; et en fourrageant dans les écrits du P. Liberatore, il a eu le tort de s'en rapporter à ses appréciations sophistiques. S'il avait essayé de faire usage de son jugement, il aurait rencontré à chaque page de la *Conoscenza intellettuale* une fréquente absence de critique et un singulier défaut de justesse d'esprit.

Il semble, au reste, que le P. Liberatore commence à douter lui-même du succès de sa déplorable campagne contre les enseignements de la philosophie augustinienne. Analysant dans la *Civiltà* (série V, vol. VIII, pag. 580) la dissertation du P. Vercellone (*Dottrine filos. di sant' Agustino*) dont nous avons déjà parlé (p. 52), il ne lance plus l'anathème contre l'Ontologisme. Il comprend que tous les philosophes catholiques désirent l'ordre, l'unité, la paix (*Il fine si vuole da tutti*), et il condamne ainsi la vaine loquacité et le stérile parlage du P. Ramière sur des points depuis longtemps définis et réglés aux yeux de nous tous. Pour vaincre les obstacles que l'on rencontre dans l'œuvre de la pacification

philosophique, il ne manque au sensualiste italien qu'à se mieux pénétrer du moyen qui lui est offert. Le P. Vercellone, dans son remarquable travail, à posé, en effet, la formule d'une véritable conciliation, lorsque, employant les paroles même de S. Augustin, il dit qu'il faut accorder aux sens ce qui leur revient (*non adimentes sensibus id quod possunt*) et leur refuser ce qui n'est pas de leur ressort (*non dantes sensibus ultrà quàm possunt*) ; c'est le seul moyen de sauver l'intelligibilité de nos connaissances, et de contenter ainsi les ontologistes, tout en accordant aux néopéripatéticiens tout ce qu'ils ont le droit de demander. Aussi croyons-nous que le P. Liberatore devrait inscrire ces excellentes paroles sur les murs de sa cellule ou de son cabinet de travail. Elles seraient pour lui à la fois une leçon et un remords.

Malheureusement, au lieu de chercher à les comprendre, il se contente de nous dire que le moyen qu'elles proposent est insuffisant, parce que, ajoute-t-il, le désaccord porte précisément sur ce qui est requis pour sauver l'intelligibilité des choses : *Imperciochè questo appunto si controverte : che cosa debba concedersi ai sensi, e che si ricerca per salvare l'intelligibilità delle cose* (p. 584). Cette observation n'indique pas que le révérend Père se soit appliqué fort sérieusement aux vérités fondamentales de la philosophie. Car, d'après un des principes les plus élémentaires de cette science, il faut accorder aux sens pour objet les corps, au sens intime le moi, les facultés et les faits qui se passent en lui, à l'intelligence enfin des idées ou propriétés universelles qui ne sont ni des faits du moi, ni des propriétés des corps et que nous saisissons là où elles sont, c'est-à-dire dans l'Etre divin.

Mais le philosophe de la *Civiltà* ne cherchant pas davantage à comprendre le dualisme du monde intelligible et du monde visible, noie tout simplement dans la matière le monde transcendant des intelligences, et sans s'expliquer au sujet de la formule du Platon chrétien, exposée par le révérend Père Vercellone, il permet, dit-il, de suivre S. Augustin, mais interprété et commenté par S. Thomas (*si segua S. Augostino, ma interpretato e commentato da S. Tommaso*) ; et il ajoute : « Cette précaution nous semble juste ; car S. Augustin pourrait être entendu de travers, ainsi que cela est arrivé aux jansénistes dans la question de la grâce, et, pour ne pas sortir de notre sujet, à Malebranche dans l'idéologie » (p. 584).

Nous ne refusons pas d'admettre les commentaires des passages de S. Augustin qui ont été faits çà et là par l'Ange de l'École ; mais nous ne voyons rien qui nous y contraigne, si ce n'est leur

conformité avec la doctrine du grand évêque. Si les arguments de S. Thomas ne sont pas concluants, il est permis de les prendre pour ce qu'ils valent. De tout temps un grand nombre de raisonnements du saint Docteur ont été discutés et rejetés sans que le Saint-Office ou l'Index y aient trouvé à redire, et il serait étrange qu'on voulût défendre les traités philosophiques de S. Thomas, comme livres inspirés, infaillibles et source de toutes interprétations des écrits du Platon d'Hippone. Il n'y manquerait que de faire décréter l'infaillibilité du P. Liberatore dans l'explication de la philosophie de S. Thomas. Car si quelques pensées du philosophe de Tagaste ont été mal comprises, n'y a-t-il pas des passages de S. Thomas qui ont donné lieu à de longues controverses, soulevé de formidables polémiques, et enfanté de nombreux volumes? « Pour ne pas sortir de notre sujet, » le P. Ventura n'a-t-il pas vu le traditionalisme dans les écrits de l'Auteur de la *Somme*, et M. Bonnetty n'a-t-il pas prétendu que la méthode du Docteur angélique était grosse du rationalisme contemporain?

D'ailleurs, dans la question présente, le P. Liberatore n'a jamais établi l'opposition qu'il veut trouver entre saint Thomas et les philosophes augustiniens. Parce que saint Thomas, d'accord avec saint Augustin, ne veut pas admetre (q. 84, art. 5) que nous voyons *tout* en Dieu, le P. Liberatore en conclut que, d'après le Docteur angélique, nous ne voyons *rien* en Dieu. Dans cet article, néanmoins, saint Thomas affirme seulement que nous ne voyons pas les choses individuelles dans les raisons éternelles, comme dans un miroir, et il réserve cette vue aux Bienheureux; or, c'est l'explication que les ontologistes donnent eux-mêmes de la philosophie de saint Augustin. Mais le P. Liberatore qui est aussi étranger à la philosophie de saint Thomas qu'à celle de saint Augustin, trouve bon de s'appuyer sur le refus de la vue des *créatures* en Dieu fait à l'homme ici-bas, par ces deux grands penseurs, pour en conclure que nous ne voyons pas du tout l'Infini, et il se contente de répéter pour la millième fois qu'il faut soutenir, avec les scholastiques, que nous n'avons pas d'autre connaissance de Dieu, *que* celle que nous acquérons par le raisonnement (p. 586). Mais il ne prend pas garde que les scholastiques, dans les endroits qu'il a en vue, parlent uniquement de la connaissance scientifique et démonstrative ou raisonnée de Dieu; qu'ils supposent l'intelligence constituée, et qu'ils ne cherchent pas, — le péripatétisme ayant précisément négligé cette question — quels sont les principes essentiels et constitutifs de l'âme humaine qui font qu'elle peut raisonner. Ils la supposent en acte de raisonner; ils voient qu'en

faisant abstraction du fini, elle s'élève à l'idée de l'Infini, et ils ne s'occcupent pas de savoir si ce mouvement réfléchi et médiat ne suppose pas un rapport direct et immédiat avec l'Infini.

Nous avons vu, d'ailleurs, que le moyen proposé par le P. Liberatore ne peut conduire au but, et nous lui avons fait voir qu'en excluant l'Ontologisme, il ne pourrait pas même connaître Dieu. Pour sortir de ce mauvais chemin qui le mène à une impasse, il faut de toute nécessité qu'il cesse de se payer de vaines paroles et qu'il accentue son péripatétisme dans le sens de l'Ontologisme.

En attendant qu'il ait compris cette alliance des deux systèmes, nous lui demanderons de vouloir bien laisser aux philosophes catholiques de toutes les écoles le moyen et le droit de le contredire, et nous le prions de ne pas s'en trouver plus humilié que ne le furent de leur temps les scholastiques eux-mêmes, thomistes, scotistes ou autres. Qu'on ne s'obstine pas, d'ailleurs, à nous montrer l'unité là où il y avait des divisions sans nombre. Le P. Ramière qui s'abuse sur tant de points, et qui connaît si mal l'histoire de la philosophie scholastique, a bien pu s'imaginer que lorsque « les disciples de saint Thomas n'auront plus en face d'autres adversaires, la conciliation sera bien près de s'accomplir » (p. 61); mais en cela, il se trompe comme sur tant d'autres espérances imaginaires dont il se berce. Ne voyons-nous pas déjà la discorde dans le camp d'Agramant. Tant que le P. Liberatore a écrit seul, tout est allé bien pour le néopéripatétisme; mais, par malheur, un autre jésuite a voulu écrire, et la différence s'est manifestée aussitôt sur des points qu'un philosophe thomiste (*Revue des Sciences ecclés.*, déc. 1863) a jugés fondamentaux et essentiels. Ainsi, sur les questions de la *matière* et de la *forme*, de l'*essence* et de l'*existence*, de la *substance* et de l'*accident*, les PP. Liberatore et Tongiorgi ne peuvent se mettre d'accord. L'un tire à hue, l'autre à dia; et pendant que le général des jésuites écrit à ses subordonnés pour les exhorter à la paix, le P. Ramière balance entre les deux, prêt à se trouver avec celui qui se montrera plus en état d'arriver au triomphe. Nous nous trouvons ainsi tout de suite en présence des luttes qui ont agité le moyen-âge. Les germes de dissolution que porte dans ses flancs le système néopéripatéticien ne peuvent, en effet, manquer de se développer, et, malgré le désir que nous en avons, il nous est impossible de voir aboutir ce mouvement à l'âge d'or qu'on nous promet.

Nous voyons, au contraire, que dans leur guerre aussi étroite qu'obstinée contre la philosophie augustinienne, nos adversaires laissent le sensualisme s'emparer du sceptre intellectuel, et nous

savons que cette théorie n'est pas innocente des désordres qui nous affligent depuis si longtemps. Il est permis de lui attribuer la défaillance des caractères, l'affaissement des cœurs, la corruption des consciences, en un mot, la dégradation de l'homme. Car, dans cette théorie, si l'on veut être logique, l'homme ne pouvant connaître que le bien sensible, on arrive, en morale, à la règle égoïste de l'intérêt, et on substitue, en politique, l'utilité à la justice pour base de la société. En tirant les conséquences de cette doctrine, on amnistie, on préconise et on légitime toutes les entreprises des Cavour et des Garibaldi; on applaudit d'avance à toutes les insurrections de la violence, de la ruse et de l'hypocrisie contre la justice, le droit et la liberté. Sous ce rapport, la *Civiltà* serait donc plus encore un instrument de faux savoir et d'anarchie qu'un instrument d'intelligence et de civilisation. Par l'enseignement d'une philosophie qui affaiblit les rapports de l'homme avec Dieu, c'est, en effet, Diderot, c'est le baron d'Holbach qu'on recommencerait sur les bords du Tibre; et, en détruisant, quoique par inadvertance, les fortifications de la cité de Dieu, on appellerait et on exciterait, par cette destruction, les *Carbonari* qui veulent s'en emparer. C'est parce que nous connaissons cette marche logique des idées et des faits, que nous faisons tous nos efforts pour porter les philosophes sensualistes à planer au-dessus des inconséquences de leur système, en s'élevant jusque dans les sphères de l'Ontologisme. Dès qu'ils auront atteint une certaine hauteur, — ils peuvent en être convaincus d'avance, — ils ne seront étonnés que d'une seule chose : c'est de la petitesse des difficutés qui ont trop longtemps arrêté leur essor.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

PRÉFACE. v

CHAPITRE PREMIER.

Du Sensualisme et de l'Ontologisme. 1

CHAPITRE II.

L'Ontologisme et le Saint-Office. 14

CHAPITRE III.

Solution des difficultés tirées de l'ordre théologique, et opposées tout récemment à la théorie ontologiste. 56

CHAPITRE IV.

Examen et réfutation des interprétations nouvellement objectées à l'Ontologisme, au sujet des enseignements de saint Augustin, de saint Bonaventure, de Gerdil, de Bossuet et de Fénelon. 93

CHAPITRE V.

Les RR. PP. jésuites et la *Défense de l'Ontologisme*. 168

CONCLUSION. 189

Toulouse. — Typ. BONNAL et GIBRAC.